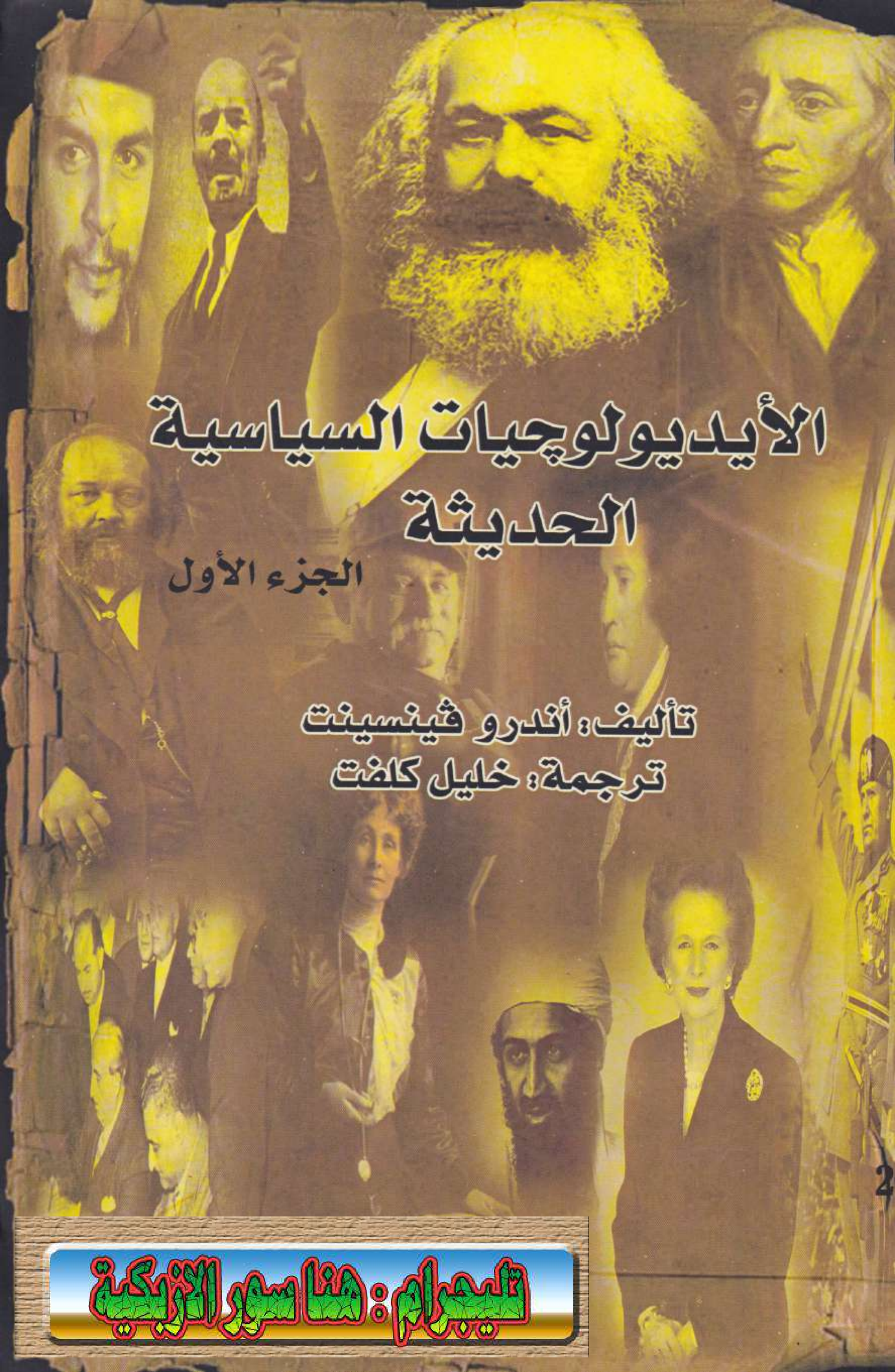

الأيديولوچيات السياسية
الحديثة
الجزء الأول
تأليف: أندرو ڤينسينت
ترجمة: خليل كلفت
تليجرام: هنا سور الأزبكية



الأيديولوجيات السياسية الحديثة

(الجزء الأول)

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2639
- الأيديولوجيات السياسية الحديثة (الجزء الأول)
- أندرو فينسينت
- خليل كلفت
- الطبعة الأولى 2017

هذه ترجمة كتاب:
Modern Political Ideologies, 3rd edition
By: Andrew Vincent
This third edition first published 2010

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554



الأيديولوجيات السياسية الحديثة

(الجزء الأول)

تأليف : أندرو فينسينت

ترجمة : خليل كلفت



2017



بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ڤينسينت ، أندرو
الأيديولوجيات السياسية الحديثة / تأليف: أندرو ڤينسينت ؛
ترجمة: خليل كلفت.
ط ١ – القاهرة : المركز القومي للترجمة، ٢٠١٧
٣٩٢ ص،٢٤ سم



المحتويات



إهداء

إلى الطلاب في الماضي والحاضر

الذين جادلوا واختلفوا

انتهيتُ إلى اعتقاد أن كل العالم لغز،لغز غير ضارّ، تجعل منه محاولتنا لتفسيره

على أنه ينطوي على حقيقة جوهرية، عالما مفزعا

أومبرتو إيكو : بندول فوكو

Umberto Eco: Foucault's Pendulum



تصدير الطبعة الثالثة

من الغريب أن نعود إلى نص مكتوب، فيما يتعلق بالطبعة الأولى، منذ عشرين سنة تقريبا. فهذا يُشبه في الواقع أن يقوم المرء بزيارة جديدة إلى صور فوتوجرافية قديمة له ولأسرته. هناك خليط غريب من الإحباط، والابتهاج، والفضول التاريخي الحقيقي. وفي العودة إلى هذا النص في ٢٠٠٧، يكون لافتا للنظر مجرد أن يكون قد جاء وذهب في الأعوام الفاصلة كثير من الأفكار، والأحداث، والزملاء، وحتى الناشرين، والمحرِّرين. تقلصتْ أو تغيرتْ بعض الأيديولوچيات بصورة ملحوظة تماما؛ وبقيتْ أخرى ساكنة نسبيا. ذلك أن بعض المكوِّنات التي كانت أساسية تماما للمناقشة السياسية في ١٩٩٣ في أيديولوچيات بعينها تراجعتْ إلى الخلفية لاحقا. وفي هذه الفترة ذاتها توسعتْ دراسة الأيديولوچيا وازدادت تعقيدا. وتوجد الآن **The Journal of Political Ideology** [مجلة الأيديولوچيات السياسية]، وهي إضافة أكاديمية ممتازة لكل من التعليم والإنتاج البحثيّ عن الأيديولوچيات. كما كان هناك قدر كبير من الإنتاج الأكاديمي الذي جرى القيام به عن مفهوم الأيديولوچيا ذاته ودوره ضمن الدراسات السياسية. وفيما يتعلق بالفصول الأساسية لهذا النص، فإن تضميني فصلا جديدا عن الأصولية، في هذه الطبعة الثالثة، إنما يمثل علامة حادّة نوعا ما على الزمن الذي نعيش فيه الآن. وكانت كتابة هذا الفصل الجديد صعبة، ليس فقط لأنه كان عليّ أن أدخل، من جديد، في روح النص الأصلي والطريقة التي كان قد تم بها بناؤه أصلا. ومن ناحية أخرى، هناك أيضا كثيرون سيجادلون بأن الأصولية مفهوم أكثر إشكالية بصورة عميقة من أن يجري تضمينه في الكتاب. غير أن الخلاف والأيديولوچيا رفيقان قديمان. وأترك لدارسي الأيديولوچيا أن يستخلصوا استنتاجاتهم الخاصة.

وبصفة عامة احتفظتُ، فيما يتعلق بالمراجعة، بالبناء الأساسي للفصول. ومع هذا عملتُ بعناية في النص كله وغيَّرتُ جوانب أسلوبية. وفي بعض الحالات راجعتُ، أو أضفتُ، أو ألغيتُ، أو أعدتُ الكتابة. وفي بعض أقسام النص تركتُ النثر الأساسي كما كان وقمتُ فقط بشحذ اللغة. وفي كل الفصول قمتُ بتحديث البيبليوجرافيا. وقد بقيتْ بعض الأيديولوچيات دون تغيير، وتُبْدي أخرى تطورات واسعة النطاق بوضوح في الأدبيات. وجعلتني فصول بعينها أتأنَّى أكثر، خاصةً الفاشية، والنسوية، والإيكولوچية. وكانت الصعوبة الأساسية في بحث التغيير في القدرة على فهم أيّ أيديولوچيا تتمثل في أنه يظل على المرء أن يقول شيئا ما بشأن الطريقة التي تطورت بها الأفكار. ولهذا فإنه لا يمكن أن يتجاهل المرء اهتمامات أيديولوچية سابقة. ومن المهم بالتالي محاولة تحقيق بعض التوازن التقديريّ في مناقشة أصل وتطور الأيديولوچيا، وكذلك دمج اهتمامات فكرية أحدث. وهذه ليست بالعملية السهلة.

وفي العمل على إعداد هذه الطبعة الثالثة اعتمدتُ على صداقة، ونُصح، وخبرة كثير من الأصدقاء والزملاء. وأودّ أن أشكر بصفة خاصة مايكل فريدين **Michael Freeden** على سنين عديدة من الصداقة، والزمالة الجامعية، والمحادثات المستمرة بصورة هائلة، والنظرات النقدية النافذة في الأيديولوچيا والنظرية السياسية. كما أتوجه بشكري إلى آندي دوبسون**Andy Dobson**، وروچر إيتويل **Roger Eatwell**، وإيان فريزر**Ian Fraser**، وليز فريزر**Liz Fraser**، وڤينس چيوجيجان**Vince Geoghegan**، وروچر جريفين**Roger Griffin**، وماثيو همفري**Mathew Humphery**، ومايك كيني**Mike Kenny**، ومويا لويد **Moya Lloyd**، ونويل أوسوليڤان**Noel O'Sullivan**، وكريس بيرسون**Chris Pierson**، ومات سليت **Matt Sleat**، وچوديث إسكوايرز **Judith Squires**، وچولز تاونسند **Jules Townsend**، وراشيل ڤينسينت **Rachael Vincent**، على نصائحهم الكريمة، وفي بعض الحالات قراءة المادة. كما أوجِّه شكري للمصحِّحين والمحرِّرين من ويللي- بلاكويل **Wiley-Blackwell** الذين عملوا بصبر. والشرط المعتاد ينطبق هنا: لا أحد يتحمل المسئولية عن هذا النص النهائي سواي.

أندرو ڤينسينت
Andrew Vincent
جامعة شفيلد



الفصل الأول

طبيعة الأيديولوچيا

يبحث الفصل الأول ثلاث نقاط: الأولى، سيتمّ عَرْض إسكتش تاريخيّ موجز لمفهوم الأيديولوچيا؛ الثانية، سيتمّ عَرْض الخطوط العريضة لاستعمالى الخاص لمفهوم الأيديولوچيا؛ وأخيرا، وبإيجاز، سيتمّ تقديم مختصر لهيكل الكتاب.

وهذا ليس كتابا عن مفهوم الأيديولوچيا فى حد ذاته. إنه كتاب عن أيديولوچيات. غير أن من المستحيل ببساطة القفز إلى داخل هذه المهمة دون قول شيء ما عن مفهوم الأيديولوچيا. وتاريخ مفهوم الأيديولوچيا قصير نسبيا – عمره قرنان على وجه التقريب – غير أنه معقّد. ومثل معظم "الأيديولوچيات" الأساسية، ترجع كلمة ideology [أيديولوچيا] إلى عهد الثورة الفرنسية فى تسعينيات القرن الثامن عشر. وعلى سبيل الإيجاز، سيجرى تقسيم هذا التاريخ إلى عدد من المراحل التى خلقتْ معانى مختلفة. ويبدأ هذا النقاش بنقطة بداية هذه الكلمة عند الفيلسوف الفرنسيّ أنطوان ديستوت دى تراسى Antoine Destutt de Tracy فى تسعينيات القرن الثامن عشر. وانتقلت الكلمة إلى استعمال (كارل) ماركس (Karl)Marx فى أربعينيات القرن التاسع عشر وإلى التراث الماركسيّ المُبْهَم فى بداية القرن العشرين، ثم يتحول النقاش بعد ذلك إلى استعمالات هذا التعبير فى حركة "نهاية الأيديولوچيا" فى خمسينيات القرن العشرين. وفى النهاية، سيجرى تلخيص بعض أحدث المجادلات.

وكان أنطوان **ديستوت دى تراســى** قد نحت لفظة ideology [أيديولوچيـ]
البداية بين 1796 و 1798فى أوراق قُرِئَتْ فى حلقات أمام المعهــد الــوطنىّ فـ
باريس تحت عنــوان Mémoire sur la faculté de penser [مــذكرة حــول مَلَكـ
التفكير]. ونُشر كتابه The Elements of Ideology [مبادئ الأيديولوچيا] فيمــا بـ
(1800-1815). ومن الصحيح إلى حد ما أن من المرجح أنْ يكون **تراسى** قد صـ
الآن شخصية مبهمة تماما إلا فيما يتعلق بارتباطه بكلمة "أيديولوچيا". ومن نَعر
أنه لا وجود لمعنى واحد غير ملتبس مستمدّ من **تراسى**. ويمكن، فى الواقع، تـ
أربعة استعمالات لهذه اللفظة. أولا، كان هناك الاستعمال الصريح الأصــلىّ عـ
تراسى لتسمية علم تجريبىّ جديد عن الأفكار؛ ثانيا، انتهت اللفظة إلــى أنْ تعـ
الانتساب إلى شكل من النزعة الجمهورية الليبرالية العلمانية؛ ثالثا، ارتَــدتْ دلا
ازدرائية تعنى العقم الفكرىّ والعملىّ بالإضافة إلى راديكاليــة خَطِــرة؛ وأخيـ
وبأقصى الغموض، دخلتْ فى مجال محدود لتعنى "العقيدة السياسية" بوجــه عـ
ودخلتْ كل هذه المعانى الأربعة فى التداول السياسىّ بين 1800 و 1830.

وكانت كلمة "أيديولوچيا" لفظة جديدة مركّبة من الكلمتين اليونــانيتين ـ
[شكل، جوهر، نوع] و logos [العقل]. ويمكن تعريفها بأنها "علم أفكار". وقــد
تراسى لفظة جديدة لعلــم جديــد. ورفــض لفظتــىْ métaphysique [ميتافيزيقـ
وpsychologie [سيكولوچيا] باعتبارهما غير وافيتيْن بالغرض. وفى نظر **تراسـ**
كانت "الميتافيزقا" metaphisics كفرع معرفىّ مضللة وغير جديرة بالثقة؛ وكـ
"السيكولوچيا" psychology أيضا تعنى علْما أو معرفة للروح، وكان من شأن هـ
[المعنى] أن يعطى انطباعا زائفا، وحتى دينيًّا. وكان تراسى معاديــا للإكليريكـ
ومادّيا بصورة عميقة على السواء. وخلال تسعينيات القرن الثامن عــشر وأو
القرن التاسع عشر كان **تراسى** متلاحما فى معركة مريرة مع الكنيسة الكاثوليكيـ
خاصةً بشأن تنظيم التعليم. وبالتالى كان ينبغى أنْ تكون أىّ لفظة لوصــف عـ
متميزة عن أىّ صبغة دينية. كما أن من الجدير بالذكر أن لفظة "أيديولوچيا" تتـ

فى هذا الحد أو ذاك مع الاستعمال المبكر لتعبير "العلم الاجتماعى" (La Sience sociale. وقد افترض التعبير الأخير، مثل الأيديولوجيا، تفاؤلا تنويريا فى الفهم والتوجيه، بالعقل، للقوانين التى تحكم الحياة الاجتماعية فى سبيل سعادة وتحسين كل الحياة البشرية.

ومثل كثير من فلاسفة philosophes التنوير الفرنسىّ والمفكرين الموسوعيين، اعتقد تراسى أن كل مجالات التجربة البشرية، التى كان قد جرى بحث الكثير منها من وجهة نظر اللاهوت، يجب الآن بحثها عن طريق العقل. وكان على علْم الأفكار أنْ يستقصى الأصل الطبيعىّ للأفكار. وقد اقترح [هذا العلْم] معرفة محدَّدة بأسباب نشوء الأفكار من الأحاسيس. وكانت الأفكار الفطرية مرفوضة: الأفكار كلها كانت أحاسيس معدَّلة. ووصف **تراسى** الأيديولوجيا بأنها فرع من علم الحيوان Zoology، موضحا أن العقل البشرىّ له أساس فيزيولوجىّ. وبنفس الروح التجريبية الصارمة، مثل **بيكون** Bacon، **وديكارت** Descartes، **ونيوتون** Newton، **ولافوازييه** Lavoisier، **وكونديّاك** Condillac، اقترح **(تراسى)** أنْ تكون محتويات مثل هذه التحليلات مُجَدْوَلة ومفصَّلة بعناية من حيث الإجراءات العلمية. وكان **تراسى** يقدِّر **نيوتون** على وجه الخصوص(1). وقد يوصف الآن بحث **تراسى** للطريقة التى نشأتْ بها الأفكار، وفُهِمَتْ، وارتبط بعضها بالبعض الآخر، على أنه سيكولوجيا تجريبية. والواقع أن دارسًا لـ **تراسى** يلاحظ أنه كان "سلفا مناهجيًّا للمقاربات السلوكية للعلوم الإنسانية" (Head, 1985,4; Kennedy 1979; Head 1980). وفى نظر **تراسى**، كانت الأيديولوجيا هى نظرية النظريات la théorie des théories. وكانت ملَكَةَ العلوم لأنها سبقتْ بالضرورة كل العلوم الأخرى، التى استخدمت "أفكارًا" بالضرورة.

واعتقد **تراسى**، وكلُّ من أُعْجِبوا بإنتاجه، أن علْم أفكارٍ كهذا يمكن أنْ يكون له تأثير هائل، على التعليم على وجه الخصوص. وإذا فُهِمَ أصل الأفكار، فإنه

يمكن استخدامه بالتالى بفائدة كبيرة فى التعليم التنويرىّ. ويمكن أنْ يُشَخِّص جذور الجهل البشرى. وكان من المحتمل أنْ يكون الأساس لمجتمع تقدمىّ عقلانىّ. وعلى هذا النحو نادى تراسى وآخرون بقوة باستعمالات اجتماعية، وسياسية، وتعليمية للأيديولوچيا. وبين 1799 و 1800، فى عهد الديركتوار، عُيِّن تراسى مفوضا للتثقيف العام وأصدر نشرات موجَّهة إلى المدارس مشدِّدا على دور "الأيديولوچيا" فى المقرَّرات الدراسية. كذلك كانت هناك محاولة، كما عند بنتام Bentham، لتأسيس "علم للتشريع". وسعيًا وراء هذه الأهداف، صار تراسى وأيديولوچيون idéologues آخرون مرتبطين بليبرالية جمهورية علمانية، مشدِّدين على الحكومة التمثيلية بقيادة نخبة تنويرية. وبهذا المعنى، صارت الأيديولوچيا، فى الإدراك العام، ليس "علما تجريبيا" بقدر ما هى عقيدة سياسية لمجموعة من المثقفين الليبراليِّين من ذوى الأملاك. ومن هنا، وبطريقة بارعة، صار معنى ثانٍ للأيديولوچيا سائدا – صارت الأيديولوچيا مرتبطة بعقيدة سياسية، ومع ذلك بشكل نوعىّ للغاية.

ونبع معنى دائم آخر للفظة "أيديولوچيا" من الجمعيات السياسية لـ تراسى ومواطنيه. وكان أحد الأعضاء الشرفيِّين المبكِّرين القصيرى الأمد فى الأيديولوچيِّين Idéologues نابليون بونابرت Napoleon Bonaparte. ويبدو أنه كانت له علاقة عاصفة وفى النهاية معادية للأيديولوچيِّين، فيما بعد، عندما كان فى السلطة ومنتهجا طموحاته الأوتوقراطية الخاصة، متهما إياهم بإثارة القلاقل السياسية. وقد أشار إليهم بونابرت على أنهمأفراد يريدون إصلاح العالم برؤوسهم، وأنهم ميتافيزقيون غير عمليِّين بقليل من أو بدون أىّ فطنة سياسية. وقد شجبهم أمام مجلس الدولة فى فبراير 1801 باعتبارهم "ثرثارين"، يحاولون مع ذلك تقويض السلطة السياسية. وحالما أعاد بونابارت بناء مصداقيته مع الكنيسة الكاثولوكية فى الاتفاقية البابوية Concardat فى عام 1802، شجب أيضا بصورة متوقعة الأيديولوچيِّين باعتبارهم "مَجْمَع مُلحدين". وعلَّقت مدامدو ستايل Madame de

Staëlهذه المرة بأنه يبدو أن بوناپارت يعانى من "أيديوفوبيا" ideophobia [= خوف مرضىّ من الأفكار]. وكان هذا الاستعمال الازدرائىّ للأيديولوچيا – للدلالة على المعقد الفكرىّ، والعجز العملىّ، وبصورة أخص، المشاعر السياسية الخطرة – يميل إلى الالتصاق [بالأيديولوچيا]. وركّزتْ الدوائر المحافظة، والاستعادية، والمَلَكية بصورة خطرة على الأيديولوچيّين بالاستعمال الأخير، شاجبةً إعادة نشر كتاب تراسى: Elements [مبادئ] فى 1829 على أنها جزء من المحاولة الرامية إلى الإطاحة "بالإخاء القديم بين العرش ومَذْبَح الكنيسة". وبدأ معنى أخير لهذه اللفظة يومض هنا. وإذا كانت الأيديولوچيا قد جرى فصلها جزئيا عن "علم الأفكار" عند تراسى، وكوندياك، والمدرسة الحسية، وصارت مرتبطة، بصورة أهم، بعقيدة سياسية (النزعة الجمهورية الليبرالية العلمانية فى بداية الأمر)، فإنه لم يبق سوى خطوة قصيرة نحو تحديد هوية نقاد المَلَكية باعتبارهم يعتنقون عقيدة سياسية أخرى يمكن وصفها كذلك بأنها "أيديولوچيا". وهكذا صارت الأيديولوچيا، فى مجال ضيّق فى فرنسا، مرادفة "لعقيدة سياسية". وتتعايش المعانى الأخرى للأيديولوچيا مع هذه النظرة الأخيرة.

ويبقى محيِّرا بصورة دائمة لماذا اختار ماركس أنْ يستعمل لفظة "أيديولوچيا". وفى كتاباته المبكرة أشار إلى تراسى بمعنيَيْن. أولا، أشار، كملاحظة تاريخية بسيطة، إلى وجود مجموعة من المفكرين، أىْ الأيديولوچيّين. وتراسى، كعضو أساسىّ فى هذه المجموعة، يُذْكَر كاقتصادىّ سياسىّ ليبرالىّ برچوازىّ مبتذل ثانوىّ. وبالتالى، توجد إشارات عابرة إلى المجلد الرابع من Elements [مبادئ] لـ تراسىTraité d'économie politique [بحث فى الاقتصاد السياسىّ]. ثانيا، استخدم ماركس هذا المفهوم فى عنوان كتابه المبكر(1845) The German Ideology [الأيديولوچيا الألمانية] – الذى لم يُنْشَر أثناء حياته – كلقب أكثر ازدرائية يُحيل إلى أولئك (خاصة مجموعة الهيجليّين الشباب)الذين "يفسِّرون" العالم فلسفيا، ولكنْ لا يبدو أنهم قادرون على تغييره. ويمكن أيضا أن يكون ماركس قد وجد بعض أوجه

الشبه بين الهيجليّين الشباب و تراسى، نظرا للتشديد عند كل منهما على "الأفكار". وبصورة فضفاضة، كان تفكير تراسى يحتوى على بعض مقترحات الفلسفة "المثالية".

ومن الجلىّ أن ماركس كان مدركا لشيء ما فى الاستعمال الأصلىّ للفظة "أيديولوچيا"، يشير إلى علم أفكار. غير أنه لم يُعِرْ سوى اهتمام ضئيل لهذا. وكان المعنى الوحيد الذى استخدمه، فى البداية، هو الاستعمال الازدرائىّ لـ بونابرت. وبصورة فظة، اعتبر هو أيضا الهيجليّين الشباب "ثرثارين" وميتافيزقيّين غير عمليّين. وفضلا عن هذا، نظر إلى كلٍّ من الأيديولوچيّين والهيجليّين على أنهم ليبراليون برچوازيون مبتذلون. وتنتقل هذه الفكرة بكل وضوح بعيدا عن المعنى الملَكىّ الفرنسىّ الأصلىّ حيث كان يُنْظر إلى ليبرالية الأيديولوچيِّين على أنها راديكالية إصلاحية خطِرة.

ومع هذا يضيف ماركس، بطريقة غير منهجية، أبعادا أخرى إلى معنى هذه اللفظة، تأخذها إلى عالم مختلف (Seliger 1979; Parekh 1983). وفى إنتاج ماركس، تعنى الأيديولوچيا ليس العجز العملىّ فقط بل أيضا الوَهْم وفقدان الواقع. والأهم أنها [الأيديولوچيا] تغدو مرتبطة بتقسيم العمل فى المجتمع، بمجموعات جماعية تُسَمَّى طبقات، وبصورة أكثر دلالة مع سيطرة وسلطة طبقات بعينها. وكانت بعض جوانب هذا التوسيع، خاصة الجانب الوهمىّ، ماثلة بصورة ضمنية فى الاستعمال الازدرائىّ لـ بونابرت لهذه اللفظة، غير أن هذا الاستعمال لم يتمّ جعله صريحا تماما قبل ماركس. ومن المفارقات أن شيئا ما من استعمال الأيديولوچيّين يبقى عند ماركس، أعنى، اعتقاد أن المجتمعات يمكن تفسيرها بصورة عقلانية وعلمية وأن البشرية تتقدم نحو شكل ما من التنوير العقلانىّ، والاجتماعىّ، والاقتصادىّ، والسياسىّ. ولفهم استعمال ماركس من الضرورىّ أنْ نكشف بصورة موجزة محتويات النظرية المادية التى صيغ ضمنها.

ومع أنها حقيقة بديهية مبهمة فإن ماركس من الناحية الأساسية مفكر مـادىّ من نمط خاص. والأمر الذى يتمتع بالأهمية الرئيسية للبشر هـو حـاجتهم إلـى مواصلة البقاء. ولتحقيق ذلك فإنهم بحاجة إلى أنْ يعملوا وينتجوا. والفكر مـرتبط بهذه العمليةّ، غير أنه ذو توجُّه نحو الممارسة ولهذا فإن أهميته ثانوية. والحاجـات المادية للبشر رئيسية: يقوم الفكر والوعى بوجه عام بتمكينهم من تلبيتها. وعنـدما ينتج البشر فإنهم يطوِّرون علاقات اجتماعية وتبادلية معقدة مع بعـضهم الـبعض. كما ينتج البشر بصورة أكثر فاعلية ضمن جماعات؛ وتصير المهام أوّلا منفـصلة لتمكين الناس من العمل بصورة أكثر إنتاجية. وهنا ندرك أقدم أشكال تقسيم العمل.

وبدون إيجاز الخطوط العريضة للنظرية بكاملها، من المهم إدراك أن ما هو رئيسىّ يتمثل فى وجودنا الاجتماعىّ والاقتصادىّ. ولدى ماركس أُنطولوچيا مادية. ويجرى تفسير وعينا إلى حد كبير من خلال تلك الأنطولوچيا. ويمكن على السواء أنْ يعكس الفكر ويُسيء فهْم هذه العملية. ويتمثل جانب كبير من مشكلة أقدم تقـسيم للعمل فى أن "العمل الذهنىّ"، الذى كان يقوم به الكهنة والمثقفون، كان متميزا عن العمل الجسمانىّ. وكان المثقفون والكهنة يميلون إلى خدمـة مـصالحهم الخاصـة بالنظر إلى عملهم على أنه متفوق على العمل الجسمانىّ. كما سعوا إلـى حمايـة ورعاية الطبقات المالكة الرئيسية، تلك التى، عند مرحلة محددة فى تطور المجتمع، تسيطر وتهيمن على وسائل الإنتاج، والتوزيع، والتبادل. وبصورة مباشرة، أو فـى كثير من الأحيان غير مباشرة، أعطى مثل هؤلاء العاملين الذهنيِّين، فى مقابل تلك الرعاية، تبريرات فكرية واسعة النطاق لنظام قائم، مانحين برَكتهم الفكريـة (فـى القرن التاسع عشر) للرأسمالية والدولة البرچوازية. كما أنهم قدموا العزاء لأولئـك الذين عانوا من الترتيبات الاجتماعية والاقتصادية. ومثل هؤلاء العاملين الـذهنيِّين يمثلون بصفة جوهرية أيديولوچيِّى نظام سياسىّ واقتصادىّ.

ومن المهم أن ندرك أن المصدر الفلسفىّ الأصلىّ لهذه الأُنطولوچيا المادية (ولمفهوم ماركس عن الأيديولوچيا) كان يقوم على افتراض نَقْدٍ للدين. ومن المهم أن نشير هنا إلى الفهم الألمانىّ الرومانتيكىّ، خاصةً الهيجلىّ. وقد شدَّد التراث الألمانىّ، منذ كانط Kant، وفيشتهFichte، وهيجل Hegel، تشديدا قويا على القدرة البشرية على بناء الذات self-constitution. وبعبارات بسيطة فإن العقل البشرىّ منخرط فى بناء العالم والظروف. إنه لا يقوم بمجرد تَلَقِّى الأحاسيس بصورة سلبية، كما كان يمكن أنْ يؤكد تراسى. وعند هيجل، بصورة خاصة، يُنْظَر إلى هذا النشاط المشكِّل للذات أو البانى للذات ضمن إطار تاريخىّ. والوعى لا يشكل فقط جانبا كبيرا مما نسميه الواقع، بل يقوم بذلك فى سياق عملية تاريخية تغييرية بطيئة. فالوعى يغيِّر ويشكِّل الواقع بصورة مختلفة على مدى الزمن التاريخىّ. وقد اتهم الهيجليون الشباب، وعلى الأخص لودفيج فويرباخ FeuerbachLudwig ، هيجل بالتركيز أكثر مما ينبغى على العقل بوجه عام، أو على الوعى، أو على مفهوم ما عن الروح فى التاريخ. وليس "العقل العام" أو الروح هو ما يبنى نفسه، بل إن الكائن البشرىّ الحسىّ الفرد بحاجاته المادية هو بالأحرى الذى يبنى الواقع.

وكما لاحظ فويرباخ فى عبارة شهيرة فإن "كل لاهوت أنثروبولوچيا". والبشر يخلقون الإله، أو الروح، أو التاريخ، على صورتهم هم. وقد كيَّف ماركس هذه الحجة لغاياته. فالبشر المنتجون العاملون، ضمن طبقات اقتصادية محدَّدة، فى مراحل محدَّدة من التاريخ (تقررّها الحاجات الاقتصادية وأنماط الإنتاج)، هم الذين يبنون العالم. غير أن هذا البناء يمكن أنْ يكون صورة مشوَّهة. وطوال التاريخ، أنتج المثقفون قدرا هائلا من مثل هذه التشويهات التى تحجب السيطرة والاستغلال الأساسيَّيْن على طبقة من جانب أخرى. وفى إحدى القراءات، ونظرا لمرحلة محدَّدة للمجتمع، ونمط الإنتاج، والوضع النسبىّ للطبقات، قد يكون هذا هو التفسير الأدقّ الذى يمكن تقديمه، ويظل مع ذلك تشويهًا. وكان الطابع

المركزىّ للنشاط الاقتصادىّ بالنسبة لهذه العملية يعنى أن ماركس جمع ببراعة بين اهتمامات فلسفية جرمانية وكلٍّ من الاقتصاد السياسىّ البريطانىّ والمادية الفرنسية.

وفيما بعد، تقريبا قبل نهاية القرن التاسع عشر، وقعتْ الماركسية تحت ضغوط بعينها وتفسيرات مختلفة بشأن موضوع الأيديولوچيا. وظهرت عدة مسائل. وفى كتاباته المبكرة بدا أن ماركس يقابل الأيديولوچيا (كوَهْم) بالواقع كممارسة – شكل من الأنطولوچيا المادية الفلسفية. وكانت الرأسمالية الليبرالية فى وضعٍ مساوٍ للدين كتشويه للجوهر البشرىّ. وفيما بعد صار هذا التباين يتمثل فى الأيديولوچيا (كتشويه) مقابل العلم (كحقيقة أو معرفة). وصار الاغتراب alienation فى كتابات ماركس المبكرة، فى كتابات لاحقة، تجريدا من ملكية فائض القيمة والاستغلال الاقتصادىّ. غير أنه لم يكن واضحا ما إذا كان ماركس يستعمل العلم بمعنى "العلم الطبيعىّ" أم بالمعنى الجرمانىّ الأقدم المتمثل فى wissenschaft (مجموع مترابط من المعرفة المنهجية). ويشير بعض الماركسيِّين إلى هذين البُعْدَيْن باعتبارهما "قطيعة إيپستيمولوچية" عند ماركس، مميِّزين بين ماركس الفلسفىّ الشاب وماركس العلمىّ الناضج. وحتى ضمن هذين البُعْدَيْن ليس من الواضح ما الذى يندرج تحت عنوان الأيديولوچيا. وفى بعض الكتابات، أشار ماركس إلى أن "الوعى بوجه عام"، بما فى ذلك كل جانب من المحاولة البشرية، أىْ الفن والعلم الطبيعىّ، أيديولوچيا. وفى كتابات أخرى، يبدو كأنه كان يفكِّر فقط فى الأفكار الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية التى تدعِّم وتشوِّه بنية سياسية واقتصادية. وفضلا عن هذا، لم تكن الإشارة المبكرة التى أبداها ماركس فى الأيديولوچيا الألمانية، إلى صورة الحُجْرة المظلمة Camera obscura مفيدة بصورة خاصة. ويكتب ماركس عن نظرة الأيديولوچيا للوعى البشرىّ على أنها أشبه بـ الحُجْرة المظلمة، حيث يبدو العالم مقلوبا. والصورة عميقة الميكانيكية، وصارمة، وتقدم تصوُّرا مضلِّلا للغاية، لم يقبلها ماركس ذاته فى الواقع.

كما أن ماركس لم يوضح الصلة المحدّدة بين الأفكار (التى يشار إليها فى كثير من الأحيان على أنها بنية فوقية) والأساس الاقتصادىّ. وفى بعض النقاط يبدو هذا كأنه حالة حتمية جلية "ذات اتجاه واحد"، أىْ، الأساس يحدِّد البنية الفوقية. على أنه مرة أخرى، لا يوضح ماركس مطلقا ما يعنيه بكلمة "يحدِّد". وعلى سبيل المثال، ليس من الواضح ما إذا كانت كلمة "يحدد" تعنى أن "أ" يُسبِّب "ب"، أو يضع بارامترات (عوامل محدِّدة) لـ "ب". وفى نقاط أخرى، تتغير هذه العلاقة إلى علاقات تكافلية أو مؤثرة بصورة طبيعية بين الأيديولوچيا والأساس الاقتصادىّ. وتجرى عادة مناقشة كثير من الرسائل المخفِّفة من إنجلس Engels عند هذه النقطة لتبرير هذه النظرة الأخيرة.

وينحلّ المصير اللاحق للمفهوم الماركسىّ عن الأيديولوچيا إلى عدد من المكوِّنات المتناقضة. وقد أيّدتْ الأممية الثانية، التى كانت تحت سيطرة الحزب الاشتراكىّ الديمقراطى الألمانىّ SPD وتحت تأثير إنجلس، التمييز الفج بين العلم الماركسىّ والأيديولوچيا البرچوازية. وقد نحتَ إنجلس بوجه خاص التعبير الشهير السيئ السمعة الآن "الوعى الزائف" للأيديولوچيا، وهذا شيء لم يفعله ماركس. وتبدو فكرة الوعى الصحيح والزائف قاسية أكثر مما ينبغى فى نظر ماركس، على الأقل فى لحظاته الأكثر حساسية.

وأدخل لينين Lenin بُعْدًا مشوّشا آخر إلى الأيديولوچيا فى كتابه ما العمل؟ What Is to Be Done? (1902) حيث يجرى فجأة تجريدها من الدلالات الازدرائية. ويتحدث لينين بثقة عن كون الاشتراكية أيديولوچيا، تقاتل، فى الصراع الطبقىّ العام، الأيديولوچيا البرچوازية. ونظر لينين إلى الأيديولوچيا الاشتراكية على أنها سلاح للصراع الطبقىّ. ويقترب هذا الاستعمال من ذلك الاستعمال الذى كان فى فرنسا فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وكذلك من استعمال ما معاصر، أىْ فى النظر إلى كل العقائد السياسية على أنها فى حد ذاتها أيديولوچيا. ولا شك

فى أنه لا يكاد يحمل أىّ شبه بمفهوم إنجلس عن "الوعى الزائف" أو التمييز المتكلّف للعلم الماركسىّ ضد الأيديولوچيا.

وتتعرض مشكلة الأيديولوچيا فى الماركسية لمزيد من التعقيد عندما ننتقل إلى القرن العشرين. ومع كُتّاب مثل چورچ لوكاتش Georg Lukács، جرى قبول المادية التاريخية باعتبارها أيديولوچيا، مع أنه كان يُنْظَر إليها، بطريقة متحايلة، على أنها أكثر علمية من الأيديولوچيا البرچوازية. كما كانت الأيديولوچيا، فى نظر لوكاتش، أعمق رسوخا فى الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية أكثر مما كان قد تصوَّر لينين. وعند أنطونيو جرامشى Antonio Gramsci نجد المعالجة الأكثر تعقيدا، وإنْ كانت غير حاسمة، للأيديولوچيا. وفى نظر جرامشى، لا تتحقق السيطرة فى ظل الرأسمالية عن طريق الإكراه فقط، بل ببراعة عبْر هيمنة الأفكار. ويجرى ابتذال أيديولوچيا الطبقة الحاكمة إلى الإدراك العام للمواطن الوسطىّ. فالسلطة ليست مجرد إكراه قانونىّ أو مادىّ بل هى سيطرة اللغة، والأخلاق، والثقافة، والإدراك العام. وتجرى استمالة الجماهير عن طريق السيطرة التصوُّرية. وتصير الأفكار الهيمنية، فى الواقع، التجارب الفعلية للطبقات التابعة. ويبنى المثقفون التقليديون هذا الجهاز الهيمنىّ المعقد. وتشكل الهيمنة البرچوازية الاقتناعات، والمعايير، والطموحات، الخاصة بالبروليتاريا. وهكذا طالب جرامشى بنضال على مستوى الأيديولوچيا. ويجب على المثقفين العضويّين الموجودين داخل البروليتاريا أنْ يناضلوا ضد هذا عن طريق بناء هيمنة مضادة للمثقفين التقليديّين الذين يؤيدون الهيمنة البرچوازية.

وعند جرامشى نجد تهذيبات وتلطيفات لأطروحة العلم الماركسىّ والأيديولوچيا (وهو علم رفضه جرامشى عن طريق التعبير المقتضب "الاقتصادية")، والمادية التاريخية، والحتمية الساذجة، وأطروحة الوعى الزائف، وأخيرا فكرة الأيديولوچيا الاشتراكية. وعند جرامشى، تبدو الأيديولوچيا قابلة أكثر

للتطبيق بوجه عام على المذهب السياسيّ، رغم أنها راسخة بعمق فى كل اللغة والثقافة. ورغم رهافة مقاربة جرامشى، فإنها تظل تؤكد وراء المناقشة المعقدة والمرواغة، "حقيقة" الماركسية ضد مقاربات أخرى. وبهذا المعنى، ربما أمكن القول إن التمييزات القديمة تعاود الظهور، ولكنْ فى مظهر متحوِّل. وفيما بعد جرى تحويل هذه المظاهر. وكان بعض الكتاب مثل تيرى إيجلتون Terry Eagleton، أو ستيورات هالStewart Hall، أو إدوارد سعيد Edward Said فى مرحلة مبكرة، أكثر استقامة وإنْ كانوا مفسِّرين مبدعين لأفكار جرامشى. ومع هذا فإن مناقشات جرامشى اندمجتْ فى كثير من الأحيان بطرق غير متوقعة وأحيانا معقدة فى تحليل الخطاب، كما فى كتابات إرنستو لاكلاو Ernesto Laclau و شانتال موفّ Chantal Mouffe (Laclau and Mouffe 1985; Laclau 2006). وعند ألتوسيرAlthusser، طوَّرتْ الأيديولوچيا أيضا حياة شبه مستقلة خاصة بها كموَجِّه رمزىّ وتمثيل تخيُّلىّ، وعملتْ بصورة شبه مستقلة عن الأساس المادىّ، رغم أنها كانت ما تزال فى التحليل الأخير بُعْدًا من أبعاد نمط الإنتاج ومظهرا عضويا من مظاهر الصراع الطبقىّ. ولهذا فإن المعرفة بشأن الأيديولوچيا كانت ما تزال، فى نظر ألتوسير، معرفة بشأن "شرط ضرورتها" (Althusser 1969, 230). غير أن موضوعا سائدا بقى مع كل هذه النظريات الماركسية المتأخرة وما بعد الماركسية، أىْ الصلة المعقَّدة بين الأيديولوچيا، والسلطة، والسيطرة.

وكان أحد دارسى لوكاتش، والذى استخدم المصطلح الماركسىّ من داخله، ولكنه حوّل بالكامل مكانته الفكرية، هو كارل مانهايمKarl Mannheim ويمكن استعمال كتاب مانهايم: Ideology and Utopia (1929)[الأيديولوچيا واليوتوپيا] لنقل المناقشة إلى مراحل لاحقة لمفهوم الأيديولوچيا. ولن نناقش نظرية مانهايم هنا، غير أن مسألة واحدة عند مانهايم تحتاج إلى بحث. ويسميها پول ريكور Paul Ricoeur "مفارقة مانهايم". ويصوغ ريكور هذه المفارقة فى السؤال التالى: ما هى المكانة الإپيستمولوچية للخطاب discourse الخاص بالأيديولوچيا إذا كان كل

خطاب أيديولوچيا؟ (Ricoeur 1986, 8). ويعنى السؤال أنْ نطلب من ماركس تعليل فكرةٍ فيما يتعلق بافتراضاته المتعلقة بالأيديولوچيا. وتأثير متابعة منطق السؤال مدمِّر على مستوى من المستويات.

وفى سياق محاولة توسيع رؤى ماركس، حاول مانهايم صياغة نظرية شاملة عن الأيديولوچيا. ولها ستة مكوِّنات رئيسية. وليس من الضرورىّ أن يستوقفنا العنصر الأول، رغم أهميته الجوهرية. وقد بحث مانهايم كلًّا من الأيديولوچيا واليوتوپيا. وتقوم الأيديولوچيات، بصفة رئيسية، بالدفاع عن نظام راسخ ما، رغم أنها يمكن فى بعض الظروف أنْ تكون مدِّمرة. وتميل اليوتوپيات (التى يشير مانهايم، بخلاف ماركس، إلى أنها مهمة للحياة الاجتماعية بصورة مماثلة للأيديولوچيا) إلى أن تكون متطلعة إلى الأمام ومتحدية للواقع الاجتماعىّ القائم، مقترحةً تغييرا واسع النطاق (Geoghegan 2004; Kumar 2006).

وقد ميَّز مفهوم مانهايم للأيديولوچيا بين التصوُّرَيْن الخاص particular والكلىّ total. وتناول التصوُّر الخاص "الفرد"، باحثا السيكولوچيا الخاصة به ومصلحته الشخصية، بطريقة سجالية فى كثير من الأحيان، لكى يُبَيِّن ضعف موقف أحد الخصوم. وتناولتْ الفكرة الكلية الأيديولوچيا من حيث الافتراضات المتعلقة بـ "نظرة إلى العالم" كاملة لثقافة جمعية وربما لعهد تاريخىّ. وبكلمات أخرى، فإنها كانت تتناول بنية كلية للفكر. وفى رأى مانهايم قام ماركس، بالمقارنة بالجانب الأكبر من النظرية الاجتماعية السابقة، بدمج هذين المكوِّنيْن وأثبت أن تعابير الأفراد بحاجة إلى نزع القناع عنها لتفكيك الأيديولوچيا الكلية للثقافة. وعند هذه النقطة على وجه التحديد تطلب مانهايم من ماركس تعليل أفكاره بتعابير ماركسية، وهذا شيء كان ماركس سيجد من الصعب أنْ يقوم به. وكما علَّق مانهايم:

لا يكاد يكون من الممكن تفادى هذه الصياغة العامة للتصوُّر الكلىّ عن الأيديولوچيا، والذى وفقا له يكون فكر كل الأحزاب فى كل العصور ذا طابع أيديولوچىّ. ويكاد لا يوجد موقف فكرىّ واحد، ولا تُمدّ الماركسية بأىّ استثناء على هذه القاعدة، التى لم تتغير عبر التاريخ. ... ولا ينبغى أنْ يكون من الصعب على ماركسىٍّ أنْ يسلِّم بأساسها الاجتماعىّ (Mannheim 1960, 69).

وقاد هذا السؤال مانهايم إلى العنصر الثالث فى نظريته. وإذا كانت الماركسية تتفجر من الداخل فى هذا البحث فإنه يظلّ لا ينبغى علينا أنْ نتخلّى عن حدوسها المتصلة بالأيديولوچيا. وبالأحرى ينبغى علينا أنْ نصير واعين ذاتيا فيما يتعلق بمعتقداتنا الأيديولوچية، وتعبيرات الحياة، ووضعها التاريخىّ، محتفظين على هذا النحو برؤى ماركس ضمن إطار أكاديمىّ منضبط. وسَمَّى مانهايم هذا الإطار الأكاديمىّ الجديد "سوسيولوچيا المعرفة" Sociology of Knowledge – فاحصا المعرفة وكلَّ عارف Knower ضمن سياق اجتماعىّ وتاريخىّ خاص. وكما علّق على المفهوم الماركسىّ للأيديولوچيا فإن "ما كان ذات يوم السلاح الفكرىّ لحزب جرى تحويله إلى منهج بحث فى التاريخ الاجتماعى والفكرى" (Mannheim 1960, 69).

وادَّعَى مانهايم، رابعا، أن نظريته ليست ذات طابع نسبىّ. وقد جرى تمييز النسبية relativism عما سماه الارتباطية relationism[1]. ويشير بعض المعلقين إلى أن هذا التمييز لا يفيد فى الواقع (Ricoeur 1986, 167; Williams 1988, 26-8). وأشار مانهايم إلى أنه فى حين أن النسبية ترتبط بالمفهوم الإستاتيكىّ اللاتاريخىّ عن الحقيقة فإن الارتباطية "تأخذ فى اعتبارها الطابع الارتباطىّ relational بوصفه

(١) الارتباطية relationism: نظرية رائدها **مانهايم** تقول بأن أىّ منظور أو نسق **أيديولوچى** مشروط بسياقه السوسيوثقافى – المترجم.

متميزا عن مجرد الطابع النسبىّ لكل المعرفة التاريخية" (Mannheim 1960, 70ff). وفى الارتباطية، لم تكن المعرفة والإبيستيمولوچيا منفصلتين عن سياق تاريخىّ أو اجتماعىّ (كما تبدو المقدمة المحذوفة للنسبية). خامسا، يقوم مانهايم بمزيد من الإضافات المعقدة إلى النظرية المذكورة أعلاه، مميِّزًا تحت عنوان "تصوُّر ارتباطىّ شامل عن الأيديولوچيا"، بين مقاربتين إحداهما غير تقييمية non-evaluative والأخرى تقييمية evaluative. وفى نظر مانهايم، اتخذتْ المقاربة الأخيرة "التقييمية" تفسير كاملا واعيا ذاتيا لوضع كلٍّ من الموضوع المدروس والمراقِب وكانت بالتالى المنهج الأكثر ملاءمة لسيوسيولوچيا المعرفة. وأخيرا، وربما بصورة أكثر خلافية، أشار مانهايم إلى أن هذا الفرع المعرفىّ الجديد يمكن أنْ يدرسها بصورة ملائمة فقط أفراد لاطبقيون نسبيا، يكونون فى آن معا أذكياء وقادرين على مثل هذا التحليل الذاتىّ. وهو يسمى هؤلاء، مقتفيا أثر مصطلحات ألفرد ڤيبر Alfred Weber، الإنتيليچينسيا غير المرتبطة اجتماعيا Freischwebende intelligenz (Mannheim 1960, 137ff).

وقد وُوجِهَ مانهايم باستجابة مختلطة جدا، وعادة انتقادية جدا: رفَضه بعضهم تماما؛ وقدَّر آخرون على الأقل شجاعته فى مواجهة القضايا الإشكالية للفكر التاريخىّ ولم يجر شرح فصله بين النسبية والارتباطية بصورة وافية فى الواقع. وفضلا عن هذا، يجرى تقديم دور الإنتليچينسيا فى شكل غامض جدا. وأخيرا، هناك عناصر غير مشروحة فى النظرية: هل كان يشير إلى أن كلَّ فكر، بما فى ذلك العلم والرياضات، نسبىّ اجتماعيا وتاريخيا؟ يبقى هذا غير واضح. أيضا، باستعمال التسمية البالغة الأكاديمية "سوسيولوچيا المعرفة" هل كان يحاول، رغم الاتجاه العام للنظرية، أنْ يهرِّب إليها تفسيرا محايدا؟ وهناك معنى يكون به نقده الأخير هذا صحيحا جزئيا ويبدو أنه يعود بـ مانهايم إلى الموقف السابق تماما. ونجده يغازل نفس الإطار المعرفىّ للصدْق الذى كان قد خرج عن طريقه ليرفضه.

وبمعنى ما آخر، غير مباشر فى الواقع، يمهِّد مانهايم الطريق للمرحلة التالية للمفهوم الذى يظهر فى عهد ما بعد 1945، والتى يطلق عليها فى كثير من الأحيان اسم "نهاية الأيديولوچيا" (McClellan,1986, 49). والحقيقة أن الدمج التدريجىّ للأيديولوچيا السياسية الفعالة فى الفرع المعرفىّ الأكاديمىّ المعقَّم المتمثل فى السوسيولوچيا لا يعنى فقط فقدان جدال أيديولوچىّ عملىّ مؤثر، بل أيضا الفقدان المحتمل لليوتوبيات أو القِيَم المتطلعة إلى الأمام. وتصير الحياة الحياة السياسية منهمكة فى علم اجتماعىّ مستنتَج منطقيا بإحكام، يمارسه مثقفون خبراء.

وكانت مدرسة "نهاية الأيديولوچيا" نتاجا ومرحلة لعهد الحرب الباردة إلى حد كبير، مع أن المقدمات المنطقية الأساسية للحركة ما يزال من الممكن أنْ يعتنقها الكثيرون الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم علماء اجتماعيون وسياسيون. وسارع الدارسون، مثل فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama، إلى توقُّع الإثبات المنتصر للرأسمالية الليبرالية فى أواخر ثمانينيات القرن العشرين المضطربة بانهيار الشيوعية الشرق- الأوروبية والانعطاف نحو اقتصادات السوق الليبرالية (Fukuyama, 1989). وقد ظهر جدال "نهاية الأيديولوچيا" أولا فى مؤسسة العلم الاجتماعىّ الأمريكية، مع أنه لم يكن مقطوع الصلة بتطورات بعينها فى الفكر الأوروبىّ. وله أوجه شبه ليس فقط مع حركة "موت النظرية السياسية" بل أيضا مع التطهيرات المكارثية المعادية للشيوعية الأكثر شرا فى الولايات المتحدة الأمريكية.

ويجدر بالإشارة أن هذه المناقشة تزامنتْ مع عدد من المواقف الفكرية المختلفة ولكنّ الطنانة للعصر. فداخل حركات مثل فلسفة اللغة المألوفة والوضعية المنطقية logical positivism خلال خمسينيات القرن العشرين، كان يُنْظَر إلى كلٍّ من الفلسفة السياسية والأيديولوچيا على أنهما عديمتا الحياة. وكانت الأيديولوچيا تتساوى، فى بعض التصورات، مع الأخلاق أو علم الجمال، مرتكزة على العاطفة، بقليل، من أو بدون جوهر عقلانىّ. وفى شكل مختلف أجرى المنظِّر السياسىّ

مايكل أوكشوت Michael Oakeshott، فى كُتب مثل Rationalism in Politics (1962) [العقلانية فى السياسة]، تمييزا بين نزعة تقليدية ونزعة أيديولوچية فى السياسة. وتبدو فكرة مماثلة فى الكتابات المعاصرة لـ ليوشتراوس Leo Strauss، وإيريك ڤوجيلين Eric Voegelin وحنة أرندت Hannah Arendt. ومن الضرورىّ أنْ تهمنا هنا الجذور الفلسفية لهذا التمييز (Vincent 2004, 65-73). وكانت النقطة الأساسية هى أن الأيديولوچيا تمثل تبسيطا، وتجريدا، وما يسميه أوكشوت "اختصارا" للواقع الاجتماعىّ. ذلك أن الأيديولوچيِّين اختاروا، وفيما بعد شوَّهوا، واقعا أكثر تعقيدا بكثير. وليس من المدهش أن هذه المقاربة، التى يجرى تصويرها على أنها غير أيديولوچية، وفلسفية، وأكثر أكاديمية، والتى تقدِّر تماما التعقيد المرهف لكلية الواقع الاجتماعىّ، تمثل شكلا من المحافظة. وقد ظهر التمييز الأساسىّ لـ أوكشوت، مع بعض التعديلات، فى إنتاج عدد من الكتَّاب فى ثمانينيات القرن العشرين (Manning ed. 1980; Graham 1986; William 1988, especially ch. 3; Adams 1989).

وتمثَّل جدال مهم آخر كان يُرَجِّع الصدى مع "نهاية الأيديولوچيا" فى تأكيد أن "السياسة" مختلفة عن الأيديولوچيا. فالأيديولوچيا تعنى عقلية شمولية تمنع كل مناقشة سياسية لا تكون على أساس محتواها. والأيديولوچيا مختلفة عن مجتمع تعدُّدى، وحرّ، ومتسامح، وعقلانى، تحدث فيه "السياسة". كذلك فإن كتّابا متباينين مثل رالف داريندورف Ralf Dahrendorf، و ج. ل. تالمون J. L. Talmon، و بيرنارد كريك Bernard Crick، و كارل پوپر Karl Popper، و ريمون آرون Raymond Aron، تحدثوا جميعا، بطرقهم المختلفة، عن "الأيديولوچيا التى تضفى طابع الشمولية" والمجتمعات المغلقة (الفاشية والشيوعية)، باعتبارها تختلف عن السياسة المدنية المتسامحة والمجتمعات المفتوحة. وتصير الأيديولوچيا، فى هذه القراءة، منظورا غير متسامح، وغير حرّ، ومقيَّدا بالمقارنة مع أشكال من السياسة غير الأيديولوچية، والمفتوحة، والمتسامحة.

والدافع الأصليّ إلى الشكل الأمريكيّ بصفة رئيسية من "نهاية الأيديولوچيا" مستمدّ من ثلاثة مصادر رئيسية. أولا، كان هناك اعتقاد واضح فى خمسينيات القرن العشرين بين جيل عاش خلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين – مع الحروب، والجولاجات، والمحاكمات الصورية، والنازية، ومذابح اليهود، والستالينية – بأن السياسة الأيديولوچية مجموعة من الأضاليل الخطرة. وتركّز الاهتمام بهذه الأضاليل الجلية على الماركسية– اللينينية فى فترة الحرب الباردة. وهكذا كان من المقبول به أن تكون السياسة الأيديولوچية ماثلة في جذور الكثير من ألم الجماهير، والبؤس، والمجهود الحربيّ فى منتصف القرن العشرين. والواقع أن بعض كتّاب خمسينيات القرن العشرين كانوا مثقفين يهودا فكّروا بقلق عميق فى مصير اليهود فى ظل عقائد أيديولوچية فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين. وتلجأ الأيديولوچيا الفعالة إلى دون كيخوته Don Quixote السياسة، ماثلة إلى عمالقة شريرة خيالية.

ثانيا، رغم أن الأيديولوچيات تقوم بوظيفة فى مجتمعات نامية غير ناضجة، كان يُعتَقد أنها فى مجتمعات ديمقراطية مصنّعة لم تَعُدْ تقوم بأىّ شيء أكثر من دور ديمقراطيّ. وكان هناك اتفاق على الإجماع على الأهداف الأساسية. وكانت معظم الأحزاب الرئيسية في المجتمعات المصنّعة قد حققتْ معظم أهدافها الإصلاحية المتعلقة بالرفاهية، والهيكل الاقتصاديّ المختلط. وكان اليسار قد قَبِلَ بأخطار سلطة الدولة المفرطة وكان اليمين قد قَبِلَ بضرورة دولة الرفاهية وحقوق الطبقة العاملة. وكان الإجماع وتقارُب الأهداف السياسية ملحوظيْن فى بلدان مصنّعة كثيرة. وكما لاحظ سيمور مارتن ليبسيت Seymour Martin Lipset فإن "هذا الانتصار ذاته للثورة الاجتماعية الديمقراطية للغرب يضع حدا للسياسة الداخلية فى نظر أولئك المثقفين الذين لا بد أن تكون هناك أيديولوچيات أو يوتوپيا لدفعهم إلى العمل السياسيّ" (Lipset 1969, 406; Bell 1965; Shils 1955 and 1968; Waxman 1968). وكان قد تحقق الاتفاق الأساسيّ حول القِيَم السياسية وكانت

السياسة تدور حول التصحيح البراجماتىّ الأكثر هامشية، والمنتجات القومية الإجمالية، والأسعار، والأجور، وشروط اقتراض القطاع العام، وما شابه ذلك. وكل ما عدا ذلك أمور تافهة. وكما علق ليپسيت فإن "النضال الديمقراطىّ سيتواصل، غير أنه سيكون كفاحا بدون أيديولوچيات، بدون أعلام حمراء، بدون استعراضات عيد أول مايو" (Lipset 1969,408).

وبالإضافة إلى هذا، شهدت خمسينيات القرن العشرين الإنتاجية والنموّ فى النواتج القومية الإجمالية لكثير من الاقتصادات الصناعية المتقدمة. وبمعنى ما، كانت حكاية "نهاية الأيديولوچيا" انعكاسا جزئيا لتحسينات الاقتصادات الغربية ونموّها خلال هذه الفترة (Duncan 1987, 649). فقد ارتفعت مستويات المعيشة وعرف عدد ضخم من المواطنين فى أمريكا، وبريطانيا، وأوروپا المزيد من الوفرة. وكان لم يَعُدْ يُنْظر إلى الانقسامات الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمع على أنها محورية إلى هذا الحد. وكان الازدهار الاقتصادىّ، بالإضافة إلى نموّ دولة الرفاهية، يقلص الفوارق الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية (Butler and Stokes 1974).

ثالثا، تزامنتْ "نهاية الأيديولوچيا" مع العصر البطولىّ للسوسيولوچيا. وكانت السوسيولوچيا الأمريكية، بوجه خاص، "تُقَدِّم للعالم أفق التحرر من الأيديولوچيا، لأنها قدمت 'عِلْمًا' للمجتمع، بدلا من الخرافة" (Goldie in Bell et al. eds 1989, 268). ومن بعض النواحى كانت هذه عودة إلى تراسى، مع أن المصطلحات كانت قد تغيَّرتْ. وعند تراسى، كانت الأيديولوچيا تمثل العلم لتبديد الخرافات. وفى العلوم الاجتماعية لخمسينيات القرن العشرين، كانت الأيديولوچيا الخرافة التى من المطلوب تبديدها. ورغم المصطلحات المتبدلة، كان الدافع إليهما معا متماثلا بصورة ملحوظة، أىْ التعارض مع مسعًى علمىّ عقلانىّ يقوم على أساس تنويرىٍّ مع الخرافة والهراء الفكرىّ. وكان تطور العلم الاجتماعىّ التجريبىّ يتطلب

صرامة متحررة من القيمة، والشكّية، والبرهنة التجريبية، غير مُشوّهة بالنــداءات العاطفية للفلسفة السياسية الأيديولوچية والمعيارية. وكانت وضعية جديــدة تفــصل بصرامة بين الوقائع والقيَم تختفى وراء هذه الأحكام.

وفى هذا السياق كان يجرى تأكيد أن الأيديولوچيا قد انتهت بالمعنى الحرفىّ للكلمة فى المجتمعات الديمقراطية المصنعة المتقدّمــة. وكانــت تجــرى مقابلــة الأيديولوچيا بالعلم الاجتماعىّ القائم على أسس تجريبية. وكان هذا الأخيــر يمثــل الطريق إلــى المعرفــة الــسياسية؛ الــوهْم المتــضمَّن الــسابق. وكمــا علــق إدوارد شيلز Edward Shils: "ليس العلم ولم يكن مطلقا جزءًا من ثقافة أيديولوچية. والواقع أن الروح التى تعمل السياسة فى ســياقها غريبــة علــى الأيــديولوچيــا" (Shils 1968, 74).

وكانت هناك عدة مشاكل مع منظور "نهاية الأيديولوچيا". ومن نواحٍ كثيــرة كان هذا المنظور مرحلة مؤقتة فى المجتمعات المصنَّعة جاءت كــردّ فعــل ضــد الإفراطات القصوى لسنوات الحرب. ووجد السكان أنفسهم فــى الــوفرة الماديــة، والاستهلاك، والنمو الاقتصادىّ بعد تقشُّف الفترة السابقة. وكانــت الأيــديولوچيــا ترتبط من نواحٍ معقدة بذكريات التقشف. غير أنه، على مستوى نظرىّ أعــمّ فــإن منظِّرى "نهاية الأيديولوچيا"، كــانوا كمــا علــق ألاســدير ماكينتــاير Alasdair MacIntire: "أحجموا عن التفكير فــى إمكانيــة بديلــة حاســمة: أىْ، أن نهايــة الأيديولوچيا، بعيدا عن أن تكون علامة على نهاية الأيديولوچيا، كانت هــى ذاتهــا تعبيرا أساسيًّا عن أيديولوچيا الزمان والمكان اللذين ظهــرت فيهمــا" (MacIntire 1971, 5). وتحتوى النظرات التى قدمتها مدرسة "نهايــة التــاريخ" علــى بعــض الافتراضات التقييمية بشأن الطبيعة البشرية، وكيف ينبغى أنْ تعمل العقلانية، وقيمة الإجماع، وتفاصيل بشأن السمات المميزة التى ينبغــى صــقلها لمجتمــع مــدنىّ براجماتىّ متسامح. ومحاولة زعم أن هذه النظرات مفترضة ببساطة على أســاس

منظور اجتماعىّ علمىّ وأن كل شيء آخر إنّما هو أيديولوچيا ليست سوى مغالطة فكرية. وكانت "نهاية الأيديولوچيا" موقفا أيديولوچيًا يلتزم بشكل من الليبرالية البراجماتية. وكان هناك فشل جلىّ، اخترق منظور "نهاية الأيديولوچيا"، فى تحليل الليبرالية بوصفها أيديولوچيا.

ورغم انبعاث الاهتمام بهذه الأطروحة فى أواخر ثمانينيات القرن العشرين فإن حركة "نهاية الأيديولوچيا" يُنْظَر إليها الآن بمزيد من الشك، على أنها مرحلة فى تطور مفهوم الأيديولوچيا. غير أن الفرضيات الماثلة وراء حركة "نهاية التاريخ" ما تزال؛ بصورة لا واعية تقريبا، تتخلل المناقشة والكتابة فى مؤسسة العلوم الاجتماعية.

والمكانة الحالية للأيديولوچيا معقدة وتعكس كل المراحل التى نوقشتْ إلى الآن. وما تزال الثيمة الأكثر انتشارا تتمثل فى التعارض العنيف بين "الحقيقة والأيديولوچيا". ويمكن أنْ يدّعى كثير ممن يناقشون الأيديولوچيا لأنفسهم حيادًا أيديولوچيًّا. ويتمثل المدّعى المألوف لمثل هذا الحياد أو التجرُّد فى العادة فى العلوم الطبيعية والاجتماعية، والفلسفة، والنظرية السياسية. وتشتد حدة التعقيد عندما ندرك أن كثيرين من الليبراليّين، والمحافظين، والنسويّين، والماركسيّين، وغيرهم يمكن أيضا أنْ يدّعُوا أنهم على جانب الحقيقة ضد الأيديولوچيا.

وتمثلت سمة مميزة بصورة خاصة للمقاربة الأنجلو–أمريكية فى محاولة الاحتفاظ بتمييز بين العلم والأيديولوچيا. وهذا هو الموقف المترسّخ بعمق الذى انتهى إلى الوعى الذاتىّ الكامل فى العلوم الاجتماعية فى حركة "نهاية الأيديولوچيا". وكما يشكو أحد المعلقين فإنه: إذا كان مفهوم الأيديولوچيا مرتبطا بـ "أنساق المعتقدات" بوجه عام، فإن "تعريفا كهذا يفشل ببساطة فى التمييز بين مختلف أنواع الأفكار.... إنه يفشل فى التمييز بين العلم والأيديولوچيا" (Hamilton 1987, 22). ويتمثل الموقف الأساسىّ فى أنه لكىْ ينجح العلم الاجتماعىّ أو

الطبيعيّ فإنه ينبغى أنْ يوجد أساس نهائيّ، ومستمرّ، وموضوعيّ لمعرفتنا. وهذا الأساس هو معيار الحقيقة. ويمكن أنْ يجرى تعزيزه وأن يعمل كمحكمة استئناف نهائية. وهو لا يتأثر بقِيَمنا ومعتقداتنا. وتتمثل حقيقة معتقداتنا – تلك التى تمكِّننا من تشخيص طابعها كمعرفة – فى أنها تتطابق بأقرب قدر ممكن مع هذا الأساس الموضوعيّ. كما يُنْظَر إلى العقلانية فى العادة على أنها تملك معايير عامة متفق عليها وإجماعية، تمكِّننا من تحديد تماثلات. وفى العلوم الاجتماعية يجب الإبقاء على هذه التأسيسية(*) Foundationalism العلمية، على وجه الخصوص، متميزةً عن القِيَم والمعتقدات الأكثر ذاتية وعاطفية التى تميّز الأيديولوچيات. وتبقى الأيديولوچيات مرتبطة بـ "نظريات"؛ ولهذا فإن منطقها دائريّ ولا يمكن اختباره فى مواجهة العالم. أما العلم، من ناحية أخرى، فإن له اتجاها نوعيا حيث إن النظرية يمكن أنْ تدحضها الوقائع التأسيسية الخارجية.

وتتمثل المشكلة مع هذه النظرة إلى العلم فى أنها عتيقة وتمّ تفنيدها. ولا يمكننا أنْ نبحث هنا المجادلات المعقدة داخل فلسفة العلم. غير أن إنتاج فلاسفة علم مثل توماس كونThomas Kuhn، وپول فييرابيند Paul Feyerabend، وإمرى لاكاتوس Imre Lacatos وآلان مسجريف Alan Musgrave، و مارى هيسّه Mary Hesse، بين آخرين كثيرين، دفع كامل مناقشة طبيعة العلم إلى ما وراء النظرة المذكورة أعلاه(٢). فالعلم، فى نظر كون، لا يتقدم عن طريق التعاظم بالنمو التدريجىّ ولا بالإثبات التجريبىّ؛ بل يلاحظ بالأحرى أن "أُطُرا معرفية paradigms سائدة" تتولّى الأمر، بواسطة تبدُّلات كلية gestalt أو تحوُّلات شبه دينية. وتحسم الأُطُر المعرفية طبيعة الألغاز التى ينبغى حلُّها وما الذى يُنْظَر، أو لا يُنْظَر إليه، على أنه عِلْم جيد أو عادىّ. وبمجرد تأسيس إطار فكرىّ، يعمل المجتمع العلمىّ

(*) التأسيسية Foundationalism: التأسيسية هى نظريات المعرفة التى تُسوّغ الاعتقاد فى أساس مأمون لليقين – المترجم.

ضمنه لفترة من الزمن. ولا "يتلائم" إطار فكرىّ أفضل من آخر؛ وبدلا من ذلك، يخلق إطار فكرىّ مختلف معايير مختلفة للواقع وإحساسا مختلفا به. ولهذا فإن تاريخ العلم ليس نُمُوًّا مطردا بطيئا بل هو بالأحرى سلسلة من التغيرات الدورية للأُطُر المعرفية التى تبدّل كامل طبيعة العلم وإدراكه للواقع. ويصف فييرابيند، من ناحية أخرى، دعاوى تجرُّد واستقلال العلوم الطبيعية باعتبارها "حكاية جنيات" ينشرها المجتمع العلمىّ، فى كثير من الأحيان فى سبيل فوائد اجتماعية واقتصادية تنشأ لمثل هذه الدعاوى. وهو يؤكد أن كل معيار للمنهج العلمىّ، سواء أكان العقلانية، أو البرهنة، أو الدحض، جرى انتهاكه فى مجرى الاكتشافات الرئيسية فى العلم. ولهذا فإنه لا توجد أىّ شروط ضرورية أو كافية لإثبات صحة الاختيار العلمىّ للسلوك والنظرية؟ وتُلْقِى هذه المجادلات ضوءًا نقديًّا على التمييزات الثابتة والنهائية كما يُزْعَم التى ما يزال يجرى تحديدها بين العلم والأيديولوچيا، خاصةً فى العلوم الاجتماعية.

ويصير الموقف مشحونا أكثر فى العلاقة بين الأيديولوچيا والفلسفة السياسية. ويدور السؤال فى العادة حول طبيعة الفلسفة ذاتها. ولا مجال لبحث كل هذه الفلسفات وبالتالى فإن بعض الأمثلة الانتقائية ستكون كافية.

وسيكون محفوفا بالخطر أنْ نعمِّم فيما يتعلق بحركات فلسفية عريضة ومعقَّدة؛ غير أن الفلسفة التحليلية لأوائل القرن العشرين ربطتْ تقليديا بين طريق الفلسفة السياسية ووظيفة من المرتبة الثانية لحلّ مشكلات مفاهيمية متماثلة، ناشئة فى العادة من مجالات بارزة من الدرجة الأولى من المعرفة فى العلوم الطبيعية (بالحكم بمعنى أكثر تقليدية). وتعمل الفلسفة بواسطة تحليل مفاهيمىّ صارم ومحايد أخلاقيا. وهى تحلِّل طبيعة القضايا الصادقة بالضرورة بشأن العالم. ويتمثل الافتراض الرئيسىّ هنا فى أننا نجد مثل هذه المعرفة فى العلوم الطبيعية الخالصة وحدها. ذلك أن الأيديولوچيا، مثل الأخلاق، أو علم الجمال، أو الدين، نمط آخر

من التنظير غير العلميّ، القِيَمِيّ التوجه، والعاطفيّ فى كثير من الأحيان. وهى تَحُضُّ على الأفعال وتُقْنِع ولا تحلِّل نقديا (Adams 1989, xxiii, 3; Corbett 1965; Plamenatz 1971).

وهذه النقطة الأخيرة مرتبطة بالمصادفة بنظرة منتشرة للفلسفة السياسية خلال القرن العشرين، أىْ النظر إليها على أنها نداء أعلى وأكثر نقدية. والتصور الأكثر تمييزا للأيديولوچيا (فى هذا المنظور) هو ذلك الخاص بالنتاج المشوَّه الذى يفتقر إلى مزايا الفلسفة السياسية. وفى هذا التفسير تكون الفلسفة السياسية مميَّزة بوجه عام بانفتاح تأمُّليّ، ومسافة نقدية، وتركيز على متابعة المناقشة بغضّ النظر عن ذلك، وبإدراك للتجربة البشرية التى تتجاوز الصراعات السياسية. وسيجرى النظر إلى الأيديولوچيا على أنها النقيض. فهى تُغْلِق التأمل، وتقذف بنفسها فى النضال المتحزِّب؛ وأفكارها مصمَّمة لتطويع القوى الفاعلة، وإغلاق الجدال، وفى نهاية المطاف للوصول إلى السلطة السياسية. وليس لها اهتمام بالحقيقة. وفى هذه الحالة يجب فصل الأيديولوچيا عن الواقع. وكان هذا النوع من التمييز هو الذى شكَّل خلفية فكرية للجانب الأكبر من الفلسفة السياسية الأنجلو-أمريكية منذ منتصف القرن العشرين إلى أواخره[٣]. وقد بقى هذا التصوُّر العام للفلسفة السياسية نصا ضمنيا subtext فى مناقشات الليبرالية الفلسفية لأواخر القرن العشرين، أىْ إنتاج، على سبيل المثال، چون رولز John Rawls، وروبرت-نوزيك Robert Nozick، ورونالد دووركين Ronald Dworkin، وبرايان بارى Brian Barry.

وكان هذا التصور الأخير موضوع عدد من الضغوط المضادة. أولا، غيَّرتْ الفلسفة اللغوية، الناشئة بصورة خاصة عن الكتابات المتأخرة لـ ڤيتجنشتاين Wittgenstein، نظرتنا بشأن طبيعة اللغة، والحقيقة، والمعرفة، مذكِّرة إيانا بالبُعْد الاجتماعىّ. وتدلّ صياغة مفهوم على وجود متكلمٍ يعرف كيف يستعمل لغة فى سياق محدَّد. واللغات غير مكتشَفة، غير أنها تشكلتْ تاريخيا. والكلمات

تمجسّدة فى اللغات لا تكون مثبّتةً بصورة نهائية بالأشياء فى العالم بل هى عرضة تنوُّع هائل من الاستعمالات ضمن "ألعاب اللغة" أو "أشكال الحياة". وتَعلُّم مفهوم لا يعنى إدراك جوهره أو الفهم الكامل لصورة ذهنية، بل يعنى فَهْمَ استعمالاته مختلفة فى لغة متاحة للجمهور. ولهذا فإن المفاهيم لا تتطابق مع أشياء محددة فى تعدد. والواقع أن طابع معظم المفاهيم التى نلقاها يتمثل فى قابليتها الجوهرية تنحض (Vincent 2004, 95ff; Newey 2001). ويصير المعنى مسألة قواعد تحكم لاستعمال ضمن ألعاب لغة محدَّدة. ويتمثل أثر لهذا فى استعادة الأيديولوچيات إلى تحول تحت عنوان ألعاب اللغة. وليست الأيديولوچيا صورة مشوَّهة للعالم، بل هى بالأحرى جزء من عالم اللغة والفعل. وقد عرقل هذا التصور تمييزا واضحا بين الأيديولوچيا والفلسفة.

ثانيا، أثارت الحركات الفكرية مثل ما بعد الحداثة postmodernism والتأويل hermeneutics شكوكا أيضا بشأن أىّ تمييز واضح للفلسفة عن الأيديولوچيا. كذلك فإن مفكرين مثل ميشيل فوكو Michel Foucault، وريتشارد رورتى Richard Rorty، وپول ريكور Pawl Ricoeur يطرحون جميعا، بطرقهم المختلفة، شكوكا بشأن التمييزات المريحة بشأن الأيديولوچيا تخلَّلتْ فى كثير من الأحيان العلوم الاجتماعية والفلسفية التحليلة السائدة. واللغة لا يُنْظَر إليها على أنها مُوَصِّل شفاف للمعنى. ونظر ريكو، على سبيل المثال إلى "المجموعة التفسيرية لأيديولوچيا على أنها شيء يعيش فيه الناس ويفكرون، وليس كتصوُّر يطرحونه. وبكلمات أخرى فإن الأيديولوچيا عاملة operative وليست موضوعية themalic. فهى تعمل من وراء الظهور، ولا تظهر كموضوع أمام أعيننا" (Ricoeur 1981, 227). وعلاوة على هذا اقترح فوكو، فى سياق تطوير نقده ما بعد الحداثىّ الفريد، حتى التخلى عن مفهومىْ الأيديولوچيا والفلسفة السياسية معًا. وسيحل محلهما تفسير چينيولوچىّ دقيق، يفحص طريقة حدوث بعض خطابات وأنظمة الحقيقة (إپيستيمات epistemes). وفى نظر فوكو، ترتبط كل معرفة بالسلطة. وكما يقرِّر فإن:

ما يبحث عنه المرء إذن هو أنْ يعرف ما هو صحيح أو زائف، مبرَّر أو غير مبرَّر، واقعيّ أو وهميّ... إن المرء يسعى إلى أنْ يعرف ما هى الروابط، وما هى الصلات التى يمكن عقدها بين آليات الإكراه وعناصر المعرفة، وما هى ألعاب الرفض والدعم التى تتطور من الواحد إلى الآخر، وما هو ما يمكِّن عنصرا ما من المعرفة من أنْ يتبنَّى تأثيرات السلطة التى تُعزَى فى نظام مماثل إلى عنصر حقيقيّ أو محتمل أو مشكوك فيه أو زائف، وما يمكِّن عملية إكراه ما من اكتساب الشكل والتبرير الخاصيْن بعنصر عقلانيّ، ومحسوب، وفعال تقنيا، وما إلى ذلك (Foucault in Schmidt ed 1996, 393).

وتتكيف المعرفة دائما مع معوقات وقيود؛ وتحتاج السلطة أيضا إلى شيء ما يقترب من المعرفة[٤]. وعلى هذا النحو فإنه لا الفلسفة السياسية ولا الأيديولوچيا تمثل واقعا موضوعيا خارجيا. وبروح مماثلة، يشير ريتشارد رورتى إلى العقم المطلق لـ "التمييز بين 'الأيديولوچيا' وشكلٍ للفكر... يُفلت من أنْ يكون 'أيديولوچيا'" (Rorty 1989, 59). وفى هذا السياق، لا توجد أىّ معايير واضحة للتمييز بينهما. وإذا كانت الفلسفة السياسية ما تزال تدَّعى بصيرة خاصة إلى الواقع، باعتباره متميزا عن الأيديولوچيا، فإنها ببساطة مخطئة وتجرِّد نفسها إلى مدى أبعد من حقائق السياسة.

ويمكن أنْ نجد المعالجة الأكثر تعقيدا لهذه القضية فى إنتاج مايكل فريدين Michael Freeden. وفى نظر فريدن، لا تتمثل الأيديولوچيات فى العلاقة الفقيرة للفلسفة السياسية. وعلى العكس فإنها تقدم كذلك بصائر صحيحة. كذلك فإن الأيديولوچيات أكثر رهافة وانتشارا مما هو مفهوم بصفة عامة. ويسمى فريدين مقاربته للأيديولوچيا "مورفولوچيا مفاهيمية". وتقوم هذه الأخيرة على أساس دلالىّ، حيث تركز على سؤال، "ما هى تضمينات وبصائر مجموعة محدَّدة من النظرات

السياسية، فيما يتعلق بالصلات المفاهيمية التى تشكلها؟"[٥]. وفى نظر فريدين، يكون المعنى معتمدا دائما على أُطُر التفسير. ذلك أن الأيديولوچيا "سلوك فكرى" يتجسد فى لغة عادية منطوقة أو مكتوبة[٦]. وبالفعل فإن الأيديولوچيات خرائط مفاهيمية للإبحار فى العالم السياسى"؛ وهى تشتمل على عناصر مفاهيمية أساسية، ومجاورة، وهامشية[٧]. والمفاهيم الأساسية هى الجوانب غير القابلة للتفاوض لكل الأيديولوچيات: على سبيل المثال، الحرية بالنسبة للّيبرالية والمساواة بالنسبة للاشتراكية. وتُحال مفاهيم أخرى إلى هامش خطة أيديولوچية وستختفى أحيانا من الاستعمال أو تهاجر إلى أيديولوچيات أخرى. وتكسو المفاهيم المجاورة باللحم المفاهيم الأساسية وتقيِّد قدرتها على التفسير المفرط. وكل المفاهيم يجرى دحضها بصورة أساسية، مع أن الغالبية تجسِّد بالفعل القيود المنطقية على المدى الذى يمكن فيه التوسع فى المعانى. غير أن كل أيديولوچيا (إذا استعملنا تعبير فريدين) ستحاول "إبطال دحض" المكوِّنات الأساسية والمجاورة. وعلى هذا النحو، سوف يجرى تثبيت معانى المفاهيم الأساسية داخل كل أيديولوچيا.

ويجرى ترتيب المفاهيم بطريقة تجعلها تشكل أيدلوچيا فريدة؛ وهذه الأيديولوچيا نموذج مفهومىّ مشروط تاريخيا، نموذج تحكمه قرابة ونفاذية المفاهيم. ويمكن أنْ يُعاد تَرتيب هذه النماذج ضمن برامج أيديولوچية بديلة – شبيهة تقريبا بأثاث يتألف من وحدات منفصلة. ولمفاهيم مثل الحرية أو المساواة معانٍ متعدِّدة؛ وستكون جوانب مختلفة من هذه المعانى ثابتة، مستخدَمة ومرتَّبة بالتالى داخل أُطُر أيديولوچية مختلفة. ولهذا لا يجب أنْ يدهشنا أنْ نجد ما يبدو على السطح أشبه بنفس المفهوم يعمل إما كتعبير أساسىّ أو مجاور داخل أبنية أيديولوچية غير متماثلة. الحرية، على سبيل المثال، ليست مملوكة للّيبرالية؛ إذْ يمكن أنْ تعاود الظهور بصورة مشروعة ضمن أيديولوچيات أخرى. ويؤدى هذا، بدوره، إلى منافسة طويلة الأمد على المفاهيم بين الأيديولوچيات. وتعزِّز هذه النقطة الأخيرة جانبا آخر للأيديولوچيات فى نظر فريدين، أىْ أنها ستكون فى كثير

من الأحيان (بسبب المعانى المتعددة للمفاهيم) عرضة للغموض والإبهام. وهـذا لا يعنى الخداع. وعلى العكس، تكون الأيديولوچيات فى كثير من الأحيان بارعة فـى دمج وتكييف الإبهام أو الغموض. والواقع أن الغموض، فى المناقشة الأيديولوچية، يمكن أنْ يكون وظيفيا، حيث يسمح بنطاق للتفسير، الذى يكـون فـى كثيـر مـن الأحيان شرطا حاسما للنشاط السياسىّ.

والأيديولوچيا، فى نظر فريدين، "تشمل، ولكنها لا تتطابق مـع، انعكاسـات وحُدُوس الفلاسفة السياسيِّين" (Freeden 1996,2). ويُنْظَر إلى النظريـة الـسياسية على أنها مقولة واسعة تحتوى على الفلسفة الـسياسية والأيـديولوچيا كمقـولتيْن فرعيَّتيْن. وعلى هذا النحو يفصل فريدين بين تاريخ النظرية الـسياسية، والفلـسفة السياسية، والأيديولوچيا. وتتمثل الطريقة الأكثر سهولة للنظر إلـى علاقـة هـذه التعابير فى المفصلة، بإيجاز، لنظرة فريدين إلى فوائد الدراسـة المورفولـوچيـة للأيديولوچيا. وهى تجمع بين مقاربة تعاقبية diachronic (تتتبَّـع بالفعـل التطـور التاريخىّ للُّغة وتسجل تغيراتها المختلفة) ومقاربة تزامنية synchronic تبحث اللغة كما هى بالفعل عند نقطة من الزمن دون أىّ إحالة إلى الجدال التاريخىّ). وتوازن المورفولوچيا بين كلا البُعْدَيْن (Freeden 1996, 5). ويقدم هذا وسيلة لفهم كلٍّ مـن الفلسفة السياسية وتاريخ النظرية السياسية. وتميل الفلسفة السياسية فى كثيـر مـن الأحيان إلى أنْ تكون مركَّزة أكثر مما ينبغى على البُعْد التزامنىّ، علـى حـين أن تاريخ النظرية السياسية كان تعاقبيًّا على الأغلب. وتُوازن الأيديولوچيا، بين أشـياء أخرى، بين كلا البُعْدَيْن. كما تحتوى الأيديولوچيات على مزيج من العاطفة والعقل وأحيانا على منطق معيب وغموض. وهى مركَّزة على الحاجة إلى جـذب انتبـاه مجموعات أضخم، وليس لإقناع مجموعة صغيرة من الزملاء الفكريِّين. وهى تقف وسط جدالات سياسية حادة، وفى كثير من الأحيان مشروطة، على السواء ضـمن وبين مجموعات. وفضلا عن هذا فإنها ليست، على وجه الدقة، صحيحة أو زائفة.

ومن الجليّ أن هذا الاستنتاج يقود إلى درجة من النسبية، يعتبرها فريدين محتومة(٨).

على أن هناك مشكلة تتمثل بالنسبة لـ فريدين في أن الفلسفة السياسية الليبرالية الأنجلو–أمريكية (رولز، دوبركين، وغيرهما)، منذ منتصف القرن العشرين، حاولتْ في كثير من الأحيان أنْ تحفر هوّة بينها هي ذاتها وبين الأيديولوچيا السياسية (Freeden 1998). ويعتبر فريدين الوظائف الرئيسية للفلسفة السياسية على أنها تبريرية، حيث توضّح تماسك النظريات السياسية وحقيقتها، ومنطقيتها، وتقوم بتَقْييم الوصفات الأخلاقية. ومن ناحية أخرى، لا يجب القيام بهذا الدور باستبعاد الدراسة الأيديولوچية. ذلك أن الأيديولوچيا ليست فلسفة سياسية ناقصة. وعلاوة على هذا فإن تشديدا مفرطا على السبب والمنطق التزامنيَّيْن المجرَّديْن يمكن أنْ يُفْضي إلى لغة أكاديمية مهنية شبه خاصة في الواقع، تنطوي على علاقة ضئيلة أو لا تنطوي على أيّ علاقة بالسياسة. وبصورة عامة، يعلن فريدين دعوة إلى عالمية نظرية، وتخصيب متبادل، والتسامح بين هذه العوالم. ومن المهم في كل هذا الخليط المشوّش من الجدال، إدراك أن دراسة الأيديولوچيات، في هذا السياق، لا تتطابق مع إنتاجها. ولا ينبغي أنْ نخلط بين هاتين الممارستَيْن.

وهناك قضية واحدة في موقف فريدين تبقى إشكالية، غير أنها تقوم تقريبا بتحديث معرفتنا ببعض المجادلات الأساسية الراهنة. فهل توجد أيّ طريقة للتحقق مما يكون أو لا يكون أيديولوچيًّا؟ وعلاوة على هذا، هل يوجد أيّ معنى يمكننا به إفراد مفهوم واقع سياسيّ بصورة مستقلة عن الأيديولوچيا؟ وكانت للنظريات المبكرة طريقتها الخاصة في حلّ هذه القضية، عاقدةً تمييزا، على سبيل المثال، بين العلم السياسيّ والأيديولوچيا أو الفلسفة السياسية والأيديولوچيا. ويُنْظَر إلى الأيديولوچيا، بهذين المعنيَيْن الأخيريْن، على أنها تطمس أو تشوّه ما هو واقعيّ.

وحجة فريدين، مثل تلك التى فى المواقف بعد-الحداثية والتأويلية، لا تملك هذه البراعة. وهو يشدد، في الواقع، على أن مفهوم ما هو سياسيّ لا يمكن تشكيله بصورة مستقلة عما هو أيديولوجيّ. ويتمثل سؤال متصل بهذا فى: هل يمكن أنْ تضلّلنا بعض الأيديولوجيات أكثر من أيديولوجيات أخرى؟ ويعنى هذا السؤال أنه يوجد مفهوم ما عن الواقع السياسيّ (بصورة مستقلة عن الأيديولوجيا) يسمح لنا بإصدار هذا الحكم. وبالإضافة إلى هذا: كيف يمكننا أنْ ننتقد أيديولوجيات تبدو، فى كل الأحوال، بغيضه أو مروّعة فقط؟ وسوف يشير بعض النقاد إلى أننا نحتاج إلى معيار، - خارجيّ على الأيديولوجيا - لإبداء أىّ حُكْم آمن. وبالتالى: هل توجد طريقة ما للتمييز بين معنى لواقع سياسيّ كمقابل للأيديولوجيا السياسية؟ ولبعض الكتّاب المعاصرين إجاباتهم الخاصة (وإنْ كانت مختلفة تماما) على هذا السؤال.

ولن يحسم هذا الفصل هذا السؤال الأخير؛ غير أن هناك مثالا على نقد كهذا يتمثل فى مناقشات يرجن هابرماسJügen Habermas بشأن ضرورة نقد للأيديولوجيا. ومن الناحية الأساسية تفشل الأيديولوجيا، فى إنصاف البنية التواصلية للعلاقات الاجتماعية. والأيديولوجيا، فى نظر هابرماس فى صراع بصورة ضمنية مع "قوة الانعكاس" الشاملة: أىْ أن المحاكمة العقلية التواصلية الحقيقية عندهابرماس متميزة عن الأيديولوجيا (Habermas 1996, 170). وبدون محاولة فكّ تفاصيل نظريات هابرماس، هناك سلسلة من المجادلات التى تشير إلى أنه يوجد شكل من الواقع الإجماعىّ الأساسيّ ماثل فى الطريقة التى نتواصل بها مع بعضنا البعض، ومغروس فى الخطاب البشرىّ العادىّ ودعاوى المعرفة. ويتعلق هذا الواقع بصورة جوهرية بما نفترضه مسبقا عندما نتحدث مع بعضنا البعض ونحاول أنْ نفهم بعضنا البعض بعقلانية حقيقية. ويؤكد هابرماس أنه توجد قواعد مؤيِّدة إجماعية معيارية مشتركة تعمل فى أىّ خطاب وتجسّد هذه القواعد بدورها تضمينات أخلاقية وسياسية. وتتمثل خلاصة هذا المنظور، فى نظر هابرماس، فى أن أىّ فعل كلام speech act يطرح "دعاوى صواب عامة... يمكن إثباتها".

ودعاوى الصواب مفاهيم مثل قابلية الفهم، أو الوضوح، والصدق، والإخلاص، والصواب. وبقدر ما يريد أىّ شخص أنْ "يشارك فى عملية للتوصّل إلى فَهْم، فإنه لا يمكن أنْ يتفادى [الوسيلة agent] أنْ يطرح... دعاوى صواب" (Habermas 1979.2). وعلى هذا النحو يكون المحتوى المعيارىّ مفترضا مسبقًا فى كل تواصل حقيقىّ. ووثيق الصلة بهذا أنه إنما فقط بالانهماك فى مثل هذه الممارسات التواصلية المشتركة بين عقول واعية intersubjective نستطيع التوصل إلى أىّ استنتاجات بشأن ما يشكّل حياة تستحق العناء ومستقلة أخلاقيا. ويمثل الحوار المتحرر من التشويه والتواصل المعقول جوهر مشروع هابرماس(٩).

وإذا انتقلنا فى الحال إلى الأيديولوچيا، من الجلىّ أنه فى نظر هابرماس ليس كل أفعال كلام يُقصد بها التواصل الحقيقىّ؛ وكثير منها تكون بصورة خالصة استراتيچية strategic أو ذرائعية instrumental، أو تطويعية manipulative، تهدف إلى تعزيز مصلحة أو جماعة. وهكذا فإن الاستعمال التواصلىّ communicative حقا للُغة يختلف كليًّا عن الاستعمال التطويعىّ للُغة. والواقع أن الانعكاس العقلانىّ المحرِّر (القدرة على الانعكاس) سيكشف فى العادة عن القدرة والتطويع الضمنيَّيْن فى استعمال لغوىّ بعينه – هذا هو جوهر ما ينظر إليه هابرماس على أنه نقد الأيديولوچيا(١٠). وإذا شئنا أنْ نفهم الأيديولوچيا فإن علينا أنْ نرى فيها مجال القدرة، والتطويع، والتواصل المشوَّه. فالأيديولوچيا هى البنية التواصلية للواقع. وبالتالى فإن العقل التواصلىّ مساوٍ للـ "واقع" وهو متميز عن الأيديولوچيا، مفهومة على أنها شيء يُعَدّ تطويعيًّا وذرائعيًّا.

وبصورة غير متوقعة، هناك أيضا تمييز دقيق بين الواقعىّ Real والأيديولوچىّ الوارد فى كتابات سلاڤوى چيچيكSlavoj Zizek، مع أنه "واقعى"غير مختلف جدا عن "واقعىّ" هابرماس(١١). ولا تجرى مقارنة تفسير چيچيك على نفس المستوى مثل هابرماس، بقدر ما يجرى إلى حد كبير تحقيق أفكار چيچيك بتوسط

قراءته للإنتاج التحليليّ–النفسيّ لـ لاكان Lacan.وعلى هذا النحو يُنْظَر إلى ما هو سياسيّ politicalمن خلال ما هو تحليليّ نفسيّ. ويمثل ما هو حقيقيّ في هذه الحالة شيئا ما يعنى بُعْدًا داخليا للرغبة غير المنظمة واللاواعية. إنه خارج عالم اللغة و"الواقع" reality – واقع يُعَدّ سمة مميزة للخيال اللغوىّ للأيديولوچيا. وهذا "الواقعىّ" the Realباعتباره مختلفا عن الواقع reality) محسوس به كشكل للافتقار والقلق الداخليَّيْن لدى الفرد. ومع هذا فإنه يمكن أيضا، فى نظر چيچيك، أنْ يبقى كتضادّ سلبىّ للطابع التخيُّلىّ والرمزىّ للأيديولوچيا. وبالتالى فإن الأيديولوچيا تمثل دائما خيالا، مجموعة معقدة من المعانى التى نغرسها فى العالم – وهو عالم يتجاوز دائما فى النهاية نطاق أخيلتنا(١٢). على أن واقع الأيديولوچيا يشكّل العالم. كذلك فإن أخيلتنا المكوّنة للأيديولوچيا تؤلف رغباتنا العادية. ومع هذا فإن الرغبات ليست مطلقا رغباتنا نحن ببساطة؛ والرغبة تتكوّن (أو تُستَجْوَبُ) إلى حد بعيد بواسطة أخيلة أيديولوچيا مشتركة بين عقول واعية intersubjective. وتمثل الأخيلة الأيديولوچية نوعا من التحديق المستحيل والمعيب فى النهاية، الذى يشكِّل عالمنا السياسىّ، بطريقة خطِرة ومزعجة جدا فى بعض الأحيان.

وبالتالى يعنى ما هو واقعىّ، فى نظر چيچيك، تعارُضًا يشهد على هشاشة أخيلتنا الأيديولوچية. وهو يمزّق ثبات معنى الأيديولوچيات. وهو يجسّد بادرة سلبية على الانسحاب من الأيديولوچيات التى تشكل الوقائع الخارجية لعالمنا السياسىّ. ونظرا لهذه البادرة على الانسحاب، يمثل الواقعىّ، فى نظر چيچيك حيِّزًا space متميزا عن الأيديولوچيا (Zizek 1995)(١٣). لا لأن هذا "الحيِّز" يمثل أىّ شيء، ما دام الواقعىّ غير قابل للمعرفة. وعلاوة على هذا فإننا لا نملك أىّ شيء يحل محل أخيلة الأيديولوچيا؛ إننا نرى الواقع عبْر لغة الأيديولوچيا. غير أن الواقعىّ يمثل صراعا محتوما ولا نهائيا مع وقائع الأيديولوچيا(١٤).

كما أن الموقف الحالىّ للأيديولوچيا يبقى مشكوكا فيه ومفتوحـا لتفـسيرات عريضة. ومعظم، وإنْ لم يكن كل، المعانى التى بحثناها ما تزال مطروحة للنقاش. ولم تَعُدْ الأيديولوچيا مستعملة للدلالة على "علم أفكار" تجريبىّ؛ لا لأن التوق إلـى مثل علْم كهذا ليس ماثلا، تحت أسماء مختلفة، فى مجالات مختلفة للسيكولوچيا. وبالإضافة إلى هذا فإن هذه الكلمة لن تُستَعْمَل بالمعنى المَلَكِىّ الفرنسىّ، لتدلّ على نزعة جمهورية إلحادية. غير أن الأيديولوچيا ما تزال تُستَعْمَل بطريقة ازدرائية أو سلبية. لتدلّ على منظور محدود، أو انحياز قِيَمِىّ ذاتىّ، أو تشويه لغوىّ، أو خيـال رمزىّ، أو فى الغالب الأعمّ، نظرة خادعة إلى العالم. وعلاوة على هذا، يمكـن أنْ تدلّ الأيديولوچيا ببساطة على منظورٍ سياسىّ لفرد، أو خريطة مفاهيميـة تـساعد مجموعات على الإبحار فى عالم السياسة، أو مجموعة نوعية من النظرات الهيمنية تحاول أنْ تضفى شرعية على السلطة (كما فى الأبنية المعتقدية لطبقـة اجتماعيـة على وجه الخصوص)، أو فى الواقع كل وجهات النظر السياسية. كمـا يمكـن أنْ تعنى الأيديولوچيا الأفكار العامة لحزب سياسىّ، أو نظرة شاملة إلى العالم، أو فـى الواقع الوعى البشرىّ بوجه عام، الذى يشمل كل المعتقدات، بما فـى ذلـك الفـن والعلم. وقد يعنى الأخير تسييس كل الأفكار أو ببساطة أن اهتمامات تفسيرية تتخلل كل دعاوانا المتصلة بالمعرفة. والتبدُّلات هنا مختلفة للغاية (Thompson 1984).

نقاط احترازية

حسب فهمى الشخصىّ، تمثل الأيديولوچيات مجموعة من المفاهيم، والقِـيَم، والرموز، تُدْمِج تصورات عن الطبيعة البشرية وتُبَـيِّن بالتـالى مـا هـو ممكـن ومستحيل أنْ يحققه البشر؛ وتأملات نقدية بشأن طبيعة التفاعل البـشرىّ؛ والقِـيَم التى ينبغى إما أنْ يرفضها أو يتوق إليها البشر؛ والترتيبات التقنية الصحيحة للحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التى تفى بحاجات واهتمامات البشر. وبالتالى

تدَّعى الأيديولوچيات بأنها على السواء تصف describe وتنصح prescribe البشر. ويمتزج هذان الميْلان فى الأيديولوچيا. كذلك فإن الأيديولوچيات مقصودة ليس فقط لإضفاء الشرعية على بعض الأنشطة أو الترتيبات، بل أيضا لدمْج الأفراد، جاعلة إياهم قادرين على التماسك حول ثيمات مفاهيمية أساسية بعينها، وتمكين مجموعات من الإبحار فى العالم السياسىّ. ولا شك فى أن لكل أيديولوچيا ثيمات شكلية أساسية بعينها؛ غير أن كل هذه الثيمات متغيِّرة وفى كثير من الأحيان تفسِّرها مدارس ضمن كل أيديولوچيا بطرق مختلفة للغاية. ولهذا أسمِّيها الثيمات الشكلية formal themes، مادامت لا تكتسب المحتوى والقوة إلا فى سياق مجادلات مختلف المدارس داخل الأيديولوچيات(١٥).

وهناك عدد من النقاط النقدية بشأن الأيديولوچيا تحتاج إلى أنْ يجرى فكُّها. وفى المحل الأول، يتمثل أحد الانتقادات التى يجرى توجيهها إلى الأيديولوچيات فى أنها أكثر توجُّها إلى العمل بكثير، وأقل نقدا للذات وصرامة بكثير، من الفلسفة. وفى بعض الأحيان تبدو أيديولوچيا ما أشبه بتجارة كلامية أو دعاية فجة. وليس هذا سوى نصف حقيقة. ذلك أن أفكارا فلسفية وعلمية كثيرة كانت فى كثير من الأحيان مندمجة داخل أيديولوچيات. فالأيديولوچيا يمكن أن توجد فى التجارة الكلامية وكذلك، أحيانا، داخل مناقشات فلسفية أكثر تجريدا. والواقع أن بعض الكتابات الأيديولوچية تكون تنظيرا معقدا بشدة، ومع هذا فإن نفس الأفكار الأساسية يمكن التعبير عنها فى الشكل الأكثر فجاجة للدعاية. كذلك فإنه بينما تبقى أيديولوچيا ما على مستوى نظرىّ معقد، يمكن أنْ تدَّعى فلسفة عملية ما دورًا متوجِّها إلى العمل بقوة. وتتردد أصداء ثيمة الملوك الفلاسفة عند أفلاطون طوال التاريخ إلى وقتنا الحاضر. ولهذا فإن من الصعب عقد تمييزات صارمة هنا. ويمكن أنْ تكون الأفكار الأيديولوچية مبتذلة أو مهذبة بعمق.

وتتمثل نقطة أخرى متصلة بذلك فى أننا لا ينبغى، بسبب ما ورد أعلاه، أنْ نتوقع دائما أنْ نقارب الأيديولوچيات بوصفها تركيبات واضحة متماسكة. ذلك أنــه يمكن أنْ توجد الثيمات الأيديولوچية على متصل مــن البلاغــة الأكثــر ابتــذالا، وغموضا، واختلاطا إلى التنظير الأكثر ذكاءً. ومن المحتمل أنْ تكون هذه واحــدة من القضايا الأكثر أهمية الناشئة، على سبيل المثال، عن إنتاج مايكلفريدين حــول الأيديولوچيا: أىْ، أن الأيديولوچيا تقوم بوظيفتها بطريقة عريــضة للغايــة ضــمن السياسة؛ غير أن قدرا كبيرا من عملها الأساسىّ يقــوم بوظيفتــه علــى مــستوى الساسة، وصناع القرارت، والناشطين السياسيِّين، وفى الواقع الحديث اليومىّ. وإنما عند الطرف الأكثر فلسفية للمتصل الأيديولوچىّ يمكن أنْ نتوقع أنْ نجد تشديدا قويا على التماسك النظرىّ. غير أننا لا ينبغى أنْ نتوقع دائما مثل هــذا التماســك فــى الأيديولوچيا؛ ولهذا لا يجب أنْ نستبعد الدور الوظيفىّ للغموض والإبهام فى النجاح السياسىّ. إننا نبحث عن التماسك غير أننا لا يجب أنْ نتوقع دائما أنْ نجده. وعلاوة على هذا فإن التماسك والنقاش المعقد لا يكونان دائما بالضرورة المرشديْن الأفضل للإنجاز الأيديولوچىّ.

وتتمثل قضية بالنسبة لدارس الأيديولوچيا فى أن قدرا كبيــرا مــن الإنتــاج الأيديولوچىّ "الباقى" من القرنين التاسع عشر والعشرين كان مكتوبا فى كراســات وأبحاث؛ أىْ أننا نميل إلى أن نعوِّد أنفسنا على چينيولوچيا الأيــديولوچيــات عنــد الطرف الأكثر نظرية من المتَّصل الأيديولوچىّ. ولم يكن يقــوم بهــذه الكتابــات بالضرورة أكاديميون، بل كان يقوم بها بالتأكيد مثقفون من نوع أو آخــر. وهــذا النوع من الإنتاج الفكرىّ هو الذى يجرى الهبوط به بالتالى، فى ظروف تاريخيــة خاصة، إلى سياسة، وبرامج أحزاب، ونضال سياسىّ، وصياغة شعارات، والحديث العادىّ فى الواقع. وتتمثل المشكلة بالنسبة لدارس الأيديولوچيا فى التوصــل إلــى توازن هنا. فمن ناحية، فى مناقشة الأيديولوچيات، على المرء أنْ يُمَفْصِل الأفكــار

على مستوى بعينه من التماسك المعتدل، بحيث يمكن مع هذا فهمها من جانب الناشطين الأيديولوجيّين باعتبارها تمثل معتقداتهم الأساسية – مع أنه يظل من الممكن التفكير فيها، فى بعض المعالجات، على أنها تفتقر إلى التعقيد الأيديولوجيّ. ومن الناحية الأخرى، إذا اعتقد المرء أن الأيديولوجيات هى فى المحل الأول منتجات العالم الفعلىّ والأبنية الرمزية التى تعبّئ الجماعيات وتترسخ فى السياسة والخطاب السياسىّ العادىّ، فإنه يواجه ارتباكا نقديا مختلفا. وبعبارة أخرى فإنه فى محاولة الاحتفاظ ببنية أيديولوجية واضحة باعتدال والتركيز على نصوص متماسكة بعينها، يخاطر المرء بألّا يفهم الطابع التجريبىّ "للعالم الحقيقىّ" للحديث الأيديولوجىّ. وهناك، مع هذا، خطر محتمل مختلف فى التشديد على هذا البُعْد التجريبىّ للأيديولوجيا أىْ "العالم الواقعىّ"، وهو يتمثل فى الدخول فى تحليل الخطاب اليومىّ للعالم المصغر المفصّل، حيث يمكن أنْ يفوت المرء إدراك ما يجعل الأيديولوجيا تقوم بوظيفتها فكريا[١٦]. وهذا الكتاب الذى بين يديك يحاول صياغة درب وسط؛ غير أنه مع هذا يضل طريقه إلى كلٍّ من الخطاب الأكثر فلسفية، من ناحية، وخطاب العالم–الفعلىّ الأكثر عادية، من الناحية الأخرى. وبصفة عامة، فإنه يحاول، مع هذا، أنْ يحتفظ ببعض التوازن[١٧].

ويتمثل اهتمام آخر متصل بهذا الموضوع فى المستوى الذى تعمل عنده الأيديولوجيا. وهذه المسألة تلقى مزيدا من الضوء على مشكلة التماسك ضمن أيديولوجيا. وقد ميّز مارتن سيليچر Martin Seliger بين المستوى الأساسىّ fundameutal والمستوى الفعال operative للأيديولوجيا. ومع تأكيد سيليچر أن "السياسة لا تنفصل عن الأيديولوجيا"، فإنه يعتقد أن العلامة المميزة للأيديولوجيا، بالمقارنة مع الفلسفة، هى توجُّه الأيديولوجيا إلى العمل. وقد جرى تفنيد هذه النقطة الأخيرة. غير أنه، فى نظر سيليچر، تجرى باستمرار مواجهة المبادئ والمعتقدات، والوصفات الأساسية للأيديولوجيات بالحاجة الملحة إلى العمل أو الفعالية فى العالم، الأمر الذى يقتضى حتما إجراء تسويات[١٨]. وتتمثل نتيجة هذا

فى توتر مستمر بين المجالَيْن الأساسىّ والفعال/التقنىّ للأيديولوجيا. وفى كثير من الأحيان يجرى تغيير أو تنقيح المبادئ الأساسية، ليس فقط عبْر الصراع مع مبادئ أساسية أخرى، بل أيضا بواسطة مطالب تقنية وفعالة. ومن الناحية الأخرى، يجرى أيضا فحص المسائل الفعالة والتقنية، والحكم فيها، وتعديلها قبل المحكمة الصارمة للنقاء الأخلاقىّ والأيديولوجىّ.

وكانت بعض الأيديولوجيات، مثل الليبرالية، أكثر اهتماما وخبرة ونجاحا فى تفعيل اهتماماتها. وبقيتْ أيديولوجيات أخرى، مثل اللّادولتية (الأناركية)، لأسباب مختلفة سجينة فى مجال المبادئ الأساسية. وبالمقارنة، فإن فرصة اللّادولتية فى مواجهة مسائل تقنية فعالة كانت أقل كثيرا من الليبرالية أو الاشتراكية. ويمكن أنْ يؤدى هذا إلى حُكْمٍ خاطئ بأن الليبرالية هى من الناحية الأساسية عقيدة أكثر حقيقية، وعملية، ولا- أيديولوجية، على حين أن اللّادولتية تعيش فى عالم من الأخيلة الأيديولوجية، التى لا يمكن وضعها موضع الممارسة. غير أنها ليست مسألة حقيقة هنا، بل هى مسألة المستوى الذى تميل أيديولوجيا ما إلى القيام بوظيفتها عنده، بالإضافة إلى الحكم التفسيرىّ بأن الليبرالية تجعل المرء قادرا على التغلب بصورة أفضل على المشكلات فى العالم. غير أنه حتى إذا كانت أيديولوجيا ما قد عملتْ بصورة أكثر فاعلية فإن هذا يظل لا يقلّص التوتر القائم مع المستوى النظرىّ الأساسىّ ضمن تلك الأيديولوجيا. وكان تاريخ صنع القرارات الليبرالية يقاطعه باستمرار هذا السؤال: أهذه ليبرالية حقا؟

والتمييز الأساسىّ الفعال السابق مفيد أيضا فى مناقشة التغيير الأيديولوجىّ. فالتغيير يمكن أنْ يحدث فى كلٍّ من البعْدين الفعال والأساسىّ، ولكن فى كثير من الأحيان فى البُعْد الأساسىّ، جزئيا لأنه الأكثر عرضة للتوتر من مصادفات العالم. ومصادفات العالم يمكن على السواء أنْ تُقَوّى وتقوّض المبادئ الأساسية. والنقطة الوحيدة التى تضاف إلى هذا هى أن إدراك المصادفات ما يزال يرتبط بالنظرات

الأيديولوجية. وليست هناك أيّ مصادفات مباشرة مطلقة ينبغى أنْ تتطابق معها الأيديولوجيات. وكما أكدتْ انتماءات تاريخ المفاهيم (Begriffsgeschichte)، يجب أنْ نفهم التغيير السياسيّ مفاهيميًّا. فنحن نعيش فى عالم من الكلمات؛ والكلمات تقرر مَنْ نحن وما نحن. ونحن مرتبطون على هذا النحو بالكلمات وكل ما نفعله "تحدده بعمق الثروة المفاهيمية، والجدالية، والبلاغية للغتنا. ويمكن القول إن حدود لغتى الأخلاقية والسياسية، تُبَيِّن حدود عالمى الأخلاقىّ والسياسىّ"(Ball 1988, 4). وكل إدراكات ضرورة المصادفات يجرى بالتالى توسُّطها مفاهيميا.

وتتمثل نقطة أخرى ينبغى أنْ نشير إليها فى تمازُج وتشابُك المتَّصِلات الأيديولوجية على المستويين الأساسىّ والفعال. وفى كثير من الأحيان، سيجرى استخدام نفس النواة الأساسية أو الفكرة المجاورة، أو الحجة، أو المفكر، من جانب أيديولوجيات غريبة تماما بوضوح لأسباب ومحصلات مختلفة. وهذا التشابك والتمازج يزيد من مشكلة التشخيص الواضح والذى يؤدى فى كثير من الأحيان إلى مركَّبات مثل الاشتراكية الليبرالية، أو المحافظة الليبرالية، أو النسوية الماركسية، أو اللادولتية الشيوعية. والأيديولوجيات أبنية معقدة للخطاب تحمل مقادير ضخمة من النظريات المتمازجة الموروثة. ولهذا فإن كل أيديولوجيا تكون اندماجا لتهجينات فكرية.

ومثل هذا التشابك بين الثيمات يجب أنْ يُفْضى إلى التشكك إزاء الأيديولوجيات التى تدّعى أنها الوارثات لعقيدة صحيحة. وتظهر مثل هذه العقلية، مع هذا، فى كل المواقف الأيديولوجية[١٩]. وتتمثل نتيجة لهذا فى الرغبة فى المحافظة على النقاء الموضوعىّ لأيديولوجيا. ويمكن أنْ نسمّى مشكلة مرتبطة بـ " الحاجة إلى أسلاف". وتدّعى معظم الأيديولوجيات قرابة قديمة، مشيرة فى بعض الحالات إلى أنها تتوافق مع حاجات بشرية لا–تاريخية ahistoricalدائمة، تنطوى عليها الطبيعة البشرية. ويمنح هذا أيديولوجياتها جدية أكثر. وعلى هذا النحو

يجرى تأكيد أن اقتصاد السوق الليبرالية يتلاءم بأفضل صورة مع الاهتمامات البشرية؛ أو أننا جميعا لادولتيون أو محافظون بالطبيعة أو أن الناس النيوليثيّين أو القبليّين كانوا إيكولوجيّين حقيقيّين؛ أو أن الهوية القومية جوهرية للوضع البشريّ؛ أو أن "مسألة المرأة" كانت موجودة منذ فجر الزمن. وفى قراءتى الشخصية، تُعَدُّ الأيديولوچيات جميعا أشكالا حديثة نسبيا من الفكر، تنبع من عهد ما بعد الثورة الفرنسية مباشرة. وفضلا عن هذا، فإنه لا توجد أىّ عقائد خالصة. وكل الأيديولوچيات معقدة، وممتزجة، ومتشابكة، داخليا. ودعاوى النقاء، مثل دعاوى قدر أكبر من الحقيقة، تكون خادعة فى العادة.

ونحن نبحث الأيديولوچيا كزملاء يعانون، وليس كمراقبين محايدين، مع أننا نحتاج مع ذلك بالفعل إلى إقرار تمييز بين الأيديولوچيا ودراسة الأيديولوچيا. غير أن ما يُعَدُّ اقتناعا أساسيا لهذا الكتاب يتمثل فى أنه لا وجود لعالم معطًى تقاربه أو لا تقاربه أيديولوچيا. كما أنه لا سبيل إلى استبعاد افتراضاتنا المسبقة الخاصة. ومجسِّدين لفرضياتنا الخاصة، نلتقى بأيديولوچيات بوصفها تصورات عن الواقع. ونحن لا نستطيع أنْ نخطو بالكامل إلى خارج هذه التصورات ونقارنها أو نؤيدها بشيء خارجىّ محدَّد ما، رغم أننا نقارن العوالم نقديا. ولا تقف الأيديولوچيات جنبا إلى جنب مع شيء ما موضوعىّ أو واقعىّ؛ إنها بالأحرى تشكل ببراعة هذا الواقع. على أننا حتى وإنْ كنا مُعانين فإننا لسنا مُعانين كاملين. ذلك أننا يمكن فى دراسة الأيديولوچيا (وليس فى إعلان أيديولوچيا)، أن ننأى بأنفسنا بحكم نفس واقع التنظير بوعى ذاتىّ[٢٠]. ودراسة الأيديولوچيات عملية تواجه عددا من مثل هذه العوالم، التى تكون بعضها محمومة ونهائية تماما، وبعضها الآخر انتشارية. ودراسة الأيديولوچيا ذاتها محاولة للدمج بصورة واعية ذاتيًّا وأيديولوچية لمشروعنا فى الفهم مع ذلك الخاص بآخر، والتى يمكن أنْ تكون تجربة مُثْرِية.

وفى هذا السياق صار من الأكثـر إشـكالية أنْ نتحـدث عـن صـحة أو زيـف الأيديولوچيات. وبالأحرى فإن بعض الأيديولوچيات تُثْرينـا، وبعـضها تُـضْعِفنا. ويبدو أن بعضها تجعلنا قادرين على أنْ نكون على المستوى المطلوب وعلـى أنْ نؤدى وظيفتنا فى العالم؛ وأن بعضها أقلّ من ذلك.

النـص

هناك أخطار عديدة عند الدخول إلى مجال الأيديولوچيا، ليس أقلها شأنا أنـه يوجد كثيرون ممن يدَّعون حقوق ملكية هذا المجـال ويـصيرون غاضـبين لأن آخرين يتجولون هناك. إنه أيضا مجال حافل بالفخاخ وبالحُفَر الخفية. ومـع هـذا فإننى لا أقدِّم أىّ اعتذارات عن التجول. فحقوق المرور تبقى غير محسومة. وهـذا الكتاب مصمَّم فى المحل الأول لمحاضرات عن الأيديولوچيات. وفى مجال خلافىّ كهذا، لا يملك المرء إلا أنْ يفسِّر، وهناك مجموعة من المجادلات تدور عبْر هـذا العمل الذى يوضح خصائص نظرات مميِّزة بعينها.

وكل فصل مكتوب بطريقة منظمة. وبهذا المعنى فإن من المأمول أنْ يُقْـرَأ فى أقسام منفصلة عند الضرورة. فهناك مدخل استهلالىّ وفحص للمصطلح المحدد (أىْ: فاشية، ليبرالية، إلخ.)، تعقبه نظرة عامة علـى تفـسيرات أصـل وتـاريخ الأيديولوچيا المعنية. ويبحث القسم التالى طبيعة هذه الأيديولوچيـا. وتحـت هـذا العنوان تجرى مناقشة قضية رئيسية تُعَدُّ حاسمة لفهم الأقسام التالية. ويجرى تقسيم الأيديولوچيا موضوع المناقشة بصورة عامة إلى "مدارس فكرية" داخليـة مختلفـة يجرى بَسْطها وتوضيحها. كما أن الطابع الإبيتيمولوچىّ للأيـديولوچيـا المحـددة، وتاريخ، وأصول، وتحليل طبيعة المدارس تتباين فى التعقيد بين الأيـديولوچيـات، وبالتالى فإن حجم هذا القسم سيتقلَّب من فصل إلى فصل. وعندئذ تعقُب مجموعـة

من الأقسام التى توجز الثيمات الأكثـر عموميـة وشـكلية والتـى تميـز هـذه الأيديولوچيا. ثم تُكْسَى هذه الثيمات لحما عن طريق إسهامات مختلفة من "المدارس الفكرية" والمفكرين الأفراد. ويجرى بحث بعض القضايا الأكثر تعقيـدا لمختلـف التفسيرات والتشابكات الفكرية فى هذه الأقـسام. وينتهـى كـل فـصل بـبعض الملاحظات النقدية الموجزة.

والمحاضرة الخاصة بكل أيديولوچيا يمكن أنْ تكون فـى آن معًـا تجربـة مُجْزِية بعمق ومحبطة للغاية[٢١]. فمن ناحية، يحاول الدارس أنْ يُمَفْـصِل تماسـك مجموعة فكرية، تفترض أن لها نوعا من الهوية. ومن الناحية الأخـرى، يتطلـب بحث هذه المجموعة الفكرية فحص كلٍّ من المدارس الفكرية المختلفة "ضمن" كـل أيديولوچيا وإسهامات مفكرين أفراد والطريقة التى ينعكس بها هذا فـى الخطـاب العادىّ. وتثير هذه المهمة مشكلات تفسير عديدة أمام الدارس. وعلاوة على هـذا، هل يُقارِب الباحث الأيديولوچيا بوساطة مفكرين أم مفكرين بوساطة الأيديولوچيـا؟ وينطوى كلا الدربيْن على أخطار. ويتمثل خطر النهج الأول فى أنْ يضلّ البحـث فى متاهة من التفسيرات والمسائل التناصِّية. ويتمثل خطر النهج الثانى فـى تقييـد ثراء المحتوى الفكرىّ. وأخيرا، ما هى النظرات الأيديولوچيـة للمفـسِّر؟ وهـل تصطدم بالدراسة الأيديولوچية؟ والحقيقة أن محاضرة عن الأيديولوچيات تتقدَّم فى كثير من الأحيان جنبا إلى جنب مع هذه التوترات الداخلية، التى يمكن فى آن معـا أنْ تُفاقِم وكذلك أن تُنْعِش الجدال وتُثْرِيه.

هوامش الفصل الأول

(١) كما علّق أحد الكتاب: "وفقا لـ **تراسى**Tracy، كان **نيوتون** Newton هو المُمَنهج النظرى الكبير للبحث الإمبيريقى السابق، وهو الرجل الذى كان قادرا على إثبات أن كل الوقائع الآن وفى المستقبل، تتبع النماذج التى تحدّدها قوانين قليلة بسيطة" (Head 1985, 28).

(2) Kuhn, Structure of Scientific Revolution (1970); Feyerabend, Against Method (1975); Lakatos and Musgrave, Criticism and the Growth of Knowledge (1970); Hesse, Revolution and reconstructions (1980).

(٣) وعلى هذا النحو، علّق ديفيد رافائيل David Raphael – فى كتاب مدرسىّ شعبىّ فى ١٩٧٦ – بأن الأيديولوچيا تتمثل ببساطة فى "معتقدات مفروضة لا تؤيدها حجة" (Raphael 1976, 17)؛ للاطلاع على أحكام مماثلة: Hacker 1961, 6; Gewirth 1963, 2; Germino 1967, 42ff; Quinton 1967, 1; Kateb 1968,8; Copleston in Parel ed. 1983, 23; Gaus 2000, 36-42. وربما وُصف هذا بأنه الطقس الدينى التقليدى للمقدمات المفاهيمية إلى النظرية السياسية طوال النصف الثانى من القرن العشرين. وفى أغلب هذه الأعمال التقديمية، رغم الدعاوى الطقسية الطابع للصرامة التحليلية، يجرى عادةً تأكيد هذا الحكم على الأيديولوچيا ولا يُناقَش مطلقا.

(٤) "الطريق من قابلية الملاحظة observability لنا لمجموع مُركّب إلى المقبولية التاريخية، إلى ذات الفترة التى يكون فيها قابلا للملاحظة بالفعل، يمرّ عبر تحليل لارتباط المعرفة-السلطة الذى يؤيده، يفهمه من فعّل أنه مقبول، فى اتجاه ما هو قابل للقبول ليس، بالطبع، بوجه عام، بل فقط حيث يكون مقبولا" (Foucault in Schmidt ed. 1996, 394-5).

(٥) استلهم فريدينFreden كثيرا كتابات كليفوردجيرتسClifford Geertz الثقافية الحاذقة فى الأنثروبولوچيا. وقد طوّر جيرتس فهْمًا بالغ العناية ومنهجيا للأيديولوچيا كشكل للرمزية الثقافية المعقدة يمثل الواقع وينظم الفضاءات الاجتماعية (Geertz 1993).

(٦) يجرى تعريفها على أنها "تلك الأنساق الخاصة بالتفكير السياسىّ، الفضفاضة أو الجامدة، المتعمدة أو غير المقصودة، التى يقوم الأفراد والمجموعات من خلالها بصياغة فَهْمٍ للعالم السياسى" (Freden 1996, 3 and 125).

(٧) توجد هنا أيضا بعض الأصداء لكتابات بيير بورديهPierre Bourdieu، خاصة كتابه Outline of a Theory of Practice (1977). ولم يستعمل بورديه فكرة الأيديولوچيا؛ وإذا

كـ ن هناك شيء فهو أنه عبَّر عن نفاد صبره معها. غير أن فَهْمَه ونشره لمفهــوم "أبيتــيس" habitus له تماثلات مع المعنى الأكثر تعبيرا للأيديولوچيا كشكلٍ للّاوعي الاجتماعيّ. وقد دلّ "أبيتيس" على مجموعة من الميول القوية التي تؤدّي إلى ممارسات خاصـــة. كمـــا اقتـــضى "أبيتيس" نسقا مفتوحا بلا قيد يُيسِّر للأفراد التعامل مع مواقف غير متوقعة مسبقا متعاملا على هذا النحو مع العالم السياسيّ ومُبْحِرًا فيه.

(٨) ولكن، كما يضيف، فإن "تدهوُر مكانة 'الحقيقة' في العلوم الاجتماعية جنبا إلى جنـــب مـــع إدراك أن التجريدات الأقدم وبناء نماذج النظرية السياسية لا يمكـــن أن يُـــشبع الاستكـــشاف النقدي لظواهر-الفكر الملموسة. وكلما حاول الفلاسفة السياسيون الانخراط فـــي مـــشروعهم التكميلي، .. صارت نتائج بحثهم بعيدة عن عالَم السياسة" (Freeden 1996, 131).

(٩) تشكِّل هذه النظرية الأساس لفَهْم هابرماسHabermas لكلٍّ من خطاب الأخلاق وفـــي نهايـــة المطاف الديمقراطية التداولية.

(١٠) في حين أن جادامرGadamer، على سبيل المثال، متَّهَم بالنظر إلى اللغة على أنـــه نـــسق أصليّ غير مقيَّد للتبادل؛ يقتـــرح هابرمـــاس أن اللغـــة يمكـــن أن تكـــون، بالفعـــل، نـــسق ســـلطة، وخـــداع، وســـيطرة، وبالتـــالي فهـــي تحتـــاج إلـــى نقـــد أيـــديولوچيّ أعمـــق (Vincent 2004, ch. 10).

(١١) يستخدم چيچيكŽižek كلمة "Real" [الواقعي] بحرف استهلاليّ كبير.

(١٢) كما يلاحظ چيچيك، "المستوى الأساسي للأيديولوچيا ... يتمثّل في أنها ... الفنتازيـــا التـــي تصوغ واقعنا الاجتماعي" (Žižek 1989, 33).

(١٣) كمجال فارغ، في نظر چيچيك، متميز عن الرمزي، ما يزال الواقعي "Real" فضاء ســـلبيا. فليست له أيّ مادة. وهذه فكرة من الصعب الحصول على مقبض محدَّد للإمساك بها.

(١٤) تفسير چيچيك ساحر، لكنه يطرح مشكلات أكثر مما يحلّ. وأنا أبقى حائرا باستخدامه لكلمة "Real" وكيف يمكن للمرء أن ينشرها في اللغة (لغة التحليل النفسي في هذه الحالة) بـــصورة متميزة عن فانتازيا الأيديولوچيا. فهل تكون لغة التحليل النفسي عند لاكانLacan أو چيچيـــك فانتازيا رمزية أخرى؟ وهل فكرة "فقدان" غير منظَّم جزء من فانتازيا؟ للاطلاع على نقـــد لـ چيچيك، أنظرْ McNay 2003.

(١٥) كما أكد فريدن، توجد مفاهيم من الجليّ أنها جوهرية، وملحقة، وهامشية، تميِّز كل مشروع أيديولوچيّ أو بالفعل مدارس داخل أيديولوچيات. ومع هذا، أودّ أن أشدِّد هنا على أن المفاهيم الجوهرية يمكن أن تتحول أحيانا بصورة ملحوظة جدا بين مدارس داخل أيديولوچيا. وبالتالي

فإن من المحتمل أننى أكثر تشككا جزئيا من فريدن حول ما يدل عليه جوهرٌ فيما يتعلق بأيديولوجيا، مع أننى لا يمكن أن أنكر أن كل حجة أيديولوجية تحاول أن 'لا تُخالف' decontest الجوهر.

(١٦) لا وجود لأىّ خطأ فى هذه المقاربة الأخيرة، غير أنه سيكون من الصعب (فى مساحة قصيرة سهلة التناول) أن نقدّمها بصورة مُرْضية فى نصّ عام عن الأيديولوجيات. وسيقتضى التحليل الجزئى للإنتاج السياسى أو المشاعر العامة لدى ناشطين أيديولوجيّين نوعا مختلفا من مقاربة معمقة جدا وتفصيلية للغاية.

(١٧) توجد قيود لا يمكن تفاديها فى إنتاج كتاب دراسىّ.

(١٨) وبالتالى، كما يلاحظ سيليجرSeliger، "التسويات تؤدى إلى أن تتفرع الأيديولوجيا إلى أبعاد أساسية أنقى، ومن هنا فكلما كانت أكثر عقائدية فى البرهنة المنهجية كان البُعْد الإجرائى مضلّلا ومن هنا براجماتيا. وفى الحالة الأخيرة، تغدو الوصفات التى تقوم على أسس أخلاقية هزيلة ... عن طرق وصفات تقنية" (Selinger 1976, 120).

(١٩) ليست كل المواقف الأيديولوجية مثقلة إلى هذا الحد، غير أنه نظرا للزمن ستتطوّر المتلازمة. وبعض أولئك المحيِّرين للغاية هم أولئك الذين يزعمون أنهم يكتبون عن مفهوم الأيديولوجيا ذاتها بطريقة أكاديمية. ذلك أنهم يقدِّمون للقارئ شيئا يزعم أنه رأى غير متحيِّز عن الأيديولوجيا، غير أنه فى الحقيقة جزء مُتقَن من منظور أيديولوجى آخر غير متحيِّز. وهناك خطر لهذا الاتجاه فى كل كتابة عن الأيديولوجيا، مع أن بعض الكتّاب يبْدُون أقل إدراكا به أو أقل استعدادا للإقرار به من آخرين.

(٢٠) فى نظر ريكور Ricoeur، "القدرة على التبعيد تكون دائما جزءًا من نظرية Ricoeur" (1986, 233).

(٢١) تتمثل هنا مشكلة إضافية، لن أناقشها بصورة شاملة، فى: ماذا نُدرِج كأيديولوجيات رئيسية؟ والنص الحالى لا يزعم أنه تفسير كامل لكل الأيديولوجيات، بل فقط للأيديولوجيات الرئيسية. وتتمثل أيديولوجيا مرشّحة ممكنة أخرى (مع أنها تبقى دعوى مثيرة للجدل) فى أن العولمة تشكِّل أيديولوجيا حديثة متميزة أخرى (انظرْ، على سبيل المثال، Stager 2008).

الفصل الثانى

الليبرالية

الليبرالية liberalism هى أكثر الأيديولوچيات تعقيدا وصعوبة على الفهم. وقد تغلغلت بعمق فى الحياة الثقافية للغرب إلى حد أن من الصعب فصل التفسير المتحزب عن التفسير الأكثر موضوعية. ويقوم معظم الدراسة الأكاديمية (وفى موقع مفهوم العقل الأكاديمى الليبرالى) على أساس افتراضات الفردية، والتسامح، والنقد. ويبحث جانب كبير من النظرية السياسية المعاصرة، خاصة فى كتابات شخصيات رئيسية مثل جون رولز، وروبرت نوزيك، ومايكل والزر، وفريدريش هايك. ثيمات الليبرالية.

ويدلّ أقدم استعمال سياسى لكلمة liberal [ليبرالى] على نمط من التعليم. وهى تعنى منذ العصور الوسطى أمرين: الأول، تعليم عريض أو واسع النطاق؛ والثانى، تعليم جنتلمان أو شخص حر (متمتع بكل الحقوق المدنية والسياسية) (liber). ولم نفقد المعنى الأول للفظة، مع أنه يبدو أنها دخلت فى نطاق عدم التحبيذ الدورىّ فى الدوائر التعليمية والسياسية. ذلك أن مفهوم "التعليم الليبرالى" liberal education يجرى الآن ربطه فى كثير من الأحيان بمعارف الإنسانيات. ويقال إن التعليم الليبرالى يغرس نزعة أو عادة عقلية بعينها. ومع هذا يمكن أن يكون هذا التعبير مُحبِّذا أو ازدرائيا. والمعنى المجامل يدلّ على اتساع الأفق، أو التسامح، أو السخاء (والمعنى الأخير يمكن فهمه بسهولة أكثر من كلمة liberality)، يُنظر إليه على أنه فضيلة. ومنذ أواخر القرن السادس عشر كان هناك

معنى آخر للّفظة وكان احتقاريا، أعنى، حيث كان liberal [ليبرالى] يعنى الفجـور licence. وهذه الكلمة قريبة من كلمةlibertine [ماجن]، التى كانت تعنى منذ القرن السادس عشر ليس فقط الفجور الجنسى والافتقار إلى احترام القوانين الأخلاقية، بل أيضا الإدمان على آراء مناقضة فى الدين. وفى عطيـلOthello، عنـدما تـشير ديدمونه Desdemona إلى إياجوIago على أنه "المستشار الأكثر دنيوية وليبراليـة"، نفترض أنها لم تكن تمتدحه. وما يزال هذا المعنى الاحتقارى الأكثر بـذاءة لكلمـة liberal مستعملا فى الوقت الحاضر.

ويميِّز معنى ثالث مفهومliberal [ليبرالى] ببعض أنـواع القِـيَم الأخلاقيـة. وبكلمات أخرى، توجد مجموعة من القِيَم (التسامح، التقدم، الفردية) تـسبق كلمـة liberal بقرون، غير أنه يُنظر إليها على أنها تميِّز "العقل الليبرالـى" منـذ القـرن التاسع عشر. وهذا المعنى لكلمة Liberal هو الذى يُستعمل لوصف مفكرين مثـل چون لوك أو مونتسكييه Montesquieu اللذين يسبقان وجود الأيديولوچيا، وكلمـة liberalism [ليبرالية] فى الفكر الأوروپى. وبالإضافة إلى هذا فإن لفظـة liberal، بسبب دلالاتها المتصلة باستعمال العقل، والتسامح، والانفتاح، وسـماحة الـروح، كانت تُعتبر مساوية فى كثير من الأحيان لسلوك فلسفى. ذلك أن العقـول الأوسـع والأكثر ليبرالية كانت فلـسفية الطـابع. وبهـذا المعنـى كانـت الفلـسفة مَلِكـة الفنون الليبرالية.

والمعنى الأخير للفظة liberal يقوم على استعمالها السياسى. وينبغـى إدراك أنها كانت كلمة سياسية جديدة نسبيا فى المعجـم الأوروپـى. وكـان الاسـتعمال الصريح الأول لهذه اللفظة للدلالة على ولاء أو فصيل سياسى فـى إسـپانيا بـين ١٨١٠ و ١٨٢٠. فقد اُستُعملت كلمـة liberales [ليبـراليِّين] لوصـف مجموعـة عارضت الفصائل الملكية الأكثر تقليدية (وكان يُـشار إليهـا أحيانـا علـى أنهـا serviles– أىْ، النبلاء، والإكليروس، ومندوبى الطبقات العليا الحاكمـة (Collins

3 ,1957). وتحت تأثير الأحداث فى فرنسا، كان الـ liberales [الليبراليّين] يؤيـــدون تأسيس دستور علمانى وحرية الصحافة. وكانت اللفظة بذيئة، قامت بنحتها الفصائل الملكية لتدلّ على الإصلاحية الخَطِرة والفجـــور. والواقـــع أن الأحـــداث فاجـــأت الـ liberals الإسبان مع عودة الحكم الملكى المطلق. وصار هذا المعنى الازدرائـــى للفظة عُملة شائعة فى أوروبا بعد ١٨٢٠. وقد أشار كاسيلريه Castlereagh، رئيس وزراء بريطانيا من حزب المحافظين، منتقدا بقسوة، إلى بعض مـــا كـــان يـــسمى آنذاك Whig Party [اسم سابق للحزب الليبرالى البريطانى] باعتبـــارهم الـ English liberales [الليبراليّين الإنجليـــز] أو الـ English libéraux [الليبــــراليّين الإنجليـــز]، وكانوا ينطوون على راديكالية ونزعة جمهوريـــة – مـــشاعر الثـــوريّين. ومـــن المفترض أن هذا كان بسبب الاستعمالات التحبيذية الأقدم للفظة liberal، ولم يَـــدُمْ هذا الازدراء طويلا. وبحلول أواخر خمسينيات القرن التاسع عشر كـــان يجـــرى استعماله بصفة عامة فى إنجلترا ليدلّ على عضوٍ فى حزب جلادستونGladstone.

وجدير بالإشارة هنا أنه ليس كل المجتمعات الأوروبية اقتفت أثر بريطانيـــا على هذا الطريق السياسى الخاص ولم تدلّ كلمـــة liberal بـــصورة عامـــة علـــى عضوية حزب بعينه. وآمنت شخصيات بارزة مثـــل فرانـــسوا جيـــزو François Guizot، و أدولف تيير Adolphe Thiers، و بنچامان كونستانBenjamin Constant، و جويزيبيه ماتسينى Giuseppe Mazzini بموقف سياسى عـــريض شـــامل، كـــان نموذجا لمعتقدات متفائلة عامة بـــشأن الطبيعـــة البـــشرية، والحكـــم الدســـتورى، والمؤسسات الحرة، والديمقراطية المحدودة، والتقدم الاجتماعى، والتى من شـــأنها أن تُسهم فى تحسين النوع البشرى، ولكنْ التى لم يكن ينبغى ربطها بحزب. ومـــا يزال هذا الموقف السياسى، تعزيز قِيَم بعينها خارج الولاء الحزبى، مهمًّا للغايـــة. وأكد كثيرون، عن كل حق، أنه لا يمكنهم أن يصيروا أعضاء فى حزب ليبرالـــى لأنهم كانوا ليبراليّين. وقد انتشر تاريخ الحزب الليبرالى البريطـــانى مـــع حـــالات لأولئك الذين تركوا الحزب، وانضموا إلى أحزاب أخرى، لأنهم أحسُّوا أن الليبرالية

لم يكن يجرى تمثيلها بصورة فعالة وبأنها ربما كانت موجودة بصورة أفضل فى الفصائل المحافظة، أو الاشتراكية. ويمكن أن هذا يكون مربكا، غير أن من المهم أن نضع نصب أعيننا أن غير الليبرالى non-liberal ليس بالضرورة لا-ليبراليًا illiberal [أىْ، معاديا للِّيبرالية، شموليا؛ إلخ.] وأن الحزب الليبرالى ليس بالضرورة ليبراليا.

ويمكن لمناقشة للِّيبرالية السياسية، بكلمات أحد المعلِّقين، "أن تقدِّم خريطة أيديولوچية لكثير من التطورات الرئيسية التى حدثت فى بريطانيا وأماكن أخرى منذ القرن السابع عشر" (Eccleshall 1986, 4). ويوجد تشابُك لا يمكن تفاديه مع أيديولوچيات أخرى – ولا وجود لمبدأ نقىّ للِّيبرالية. ولا توجد أىّ نصوص أساسية مركزية أو مفكرين للِّيبرالية. كما أنه ليس هناك أىّ ثيمات ليبرالية لا التباس فيها. غير أنه توجد أفكار رئيسية شكلية يجرى تفسيرها بطرق مختلفة للغاية فى نصوص مختلفة وعند مفكرين مختلفين. والقرنان الأخيران مليئان بأكوام من أمثلة التجريب الليبرالى. ومثل هذا التنوع ليس بالضرورة غير متماسك. فهو يدلّ على أنه توجد عملية مستمرة من التأمل والتعديل ضمن الليبرالية. وهذا التأمل المستمرّ هو الذى يجعلها إحدى أكثر الأيديولوچيات انتشارا وحفزا فى العالم المعاصر.

جذور الفكر الليبرالى

هناك عدد من المجادلات المتعلقة بجذور الليبرالية. ويُدْمِج بعض الدارسين الليبرالية فى سياق تاريخ الدول الأمم. وقد تطورت الليبراليات الألمانية، والإيطالية، والإسپانية، والفرنسية، والبريطانية، فى بيئات سياسية واجتماعية-ثقافية فريدة. وأدى الاندفاع نحو التوحيد القومى فى إيطاليا وألمانيا فى القرن التاسع عشر، وتأثيرات ثورة ١٧٨٩ فى فرنسا والعزلة النسبية فى بريطانيا إلى تعديل

طابع الليبرالية فى هذه البلدان. وليس هناك بالتالى أىّ تماسُك شامل فى الليبراليـــة، بل توجد فقط تراثات قومية مختلفة. ورغم وجود بعض الحقيقة فى هـــذا فإنـــه لا يمكن التشديد المفرط عليه.

وتركِّز مقاربة أخرى على طابع التراثات الأيديولوچية الليبرالية الخاصـــة. والطريق الأكثر اعتيادا هنا هو الجدال لصالح تمييـــز بـــين الليبراليـــات القاريـــة [الأوروبية] والبريطانية (Hayek 1978, 119؛ أيضا Gray 1986a, x). وفى العـــادة يُنظر إلى الليبرالية البريطانية على أنها أعظم قِدَما وأكثر تجريبية فـــى طابعهـــا. وترتبط الليبرالية القارية أكثر بالتنوير الفرنسى والاستعمال المفرط النشاط "للعقـــل التجريدى" فى الشئون البشرية. ويكمن التنافس هنا فى هذين التراثين الأيديولوچيين المختلفين. ويوجد موقع كلٍّ منهما داخل تواريخ ثقافية مختلفة. ويمكن تضييق هـــذا التمييز إلى الليبرالية البريطانية باعتبارها الليبرالية "الحقيقية" والليبراليات الأخـــرى باعتبارها مذاهب تنقيحية أو مضلِّلة. وهذه النظرات الخاصة ليست مفيدة جدا فـــى تفسير جذور الحركة الليبرالية، فهى أكثر تعقيدا ونقصا بكثير جدا.

وهناك مقاربة ثالثة لأصل الليبرالية تحدد مكانها فى تطور نوع محدد مـــن الاقتصاد. وبكلمات أحد الكتّاب: "طالما بقيتْ الرأسمالية، فسوف تبقـــى الليبراليـــة كذلك فى أشكالها البديلة المتباينة" (Arblaster 1984, 7). ويمكن النظر إلى ظهـــور الرأسمالية الصناعية على أن الرأسمالية ذات حدود مشتركة مع الليبرالية (رغم أن هذه المناقشة تهمل واقع أن الليبرالية ذات حـــدود مـــشتركة كـــذلك مـــع أغلـــب الأيديولوچيات). ويُنظر إلى الليبرالية بالتالى على أنها أيديولوچيا الرأسمالية. وهذه نظرة تعبِّر بصفة رئيسية، ومع هذا ليس بصورة حصرية، عن القراءة الماركـــسية أو الاشتراكية بصورة أعمّ لليِّبرالية، ويمكن أن توجد عند عدد من المعلِّقين علـــى الليبرالية (Laski 1936; Macpherson 1962; Arblaster 1984). ومن وجهة النظـــر هذه، تميل الملكية الخاصة إلى الظهور بكل وضوح فى البانثيون الليبرالـــى للقِـــيَم.

وتحتاج الليبرالية بالتالى إلى أن تكون منزوعة القناع ومكشوفة لإبراز خطايا جشعها. وفى نظر بعض المعلقين، كان لها بالتالى ضغط جيد للغاية على مدى القرنين الأخيرين (Hall 1988, 1-3). ومع هذا، تمثل مناقشة كهذه، منظورا مقيَّدا ومحدودا عن الليبرالية.

وتفضيلى الشخصى فى تفسير جذور الليبرالية هو النظر إليها على أنها مركز اهتمام فى القرن التاسع عشر، للتراث الدستوروى constitutionalist فى الفكر الأوروبى. وفى القرن التاسع عشر، صارت تجرى مطابقة الدستوروية [الحكم الدستورى] constitutionalim مع الليبرالية. وفى وقت لاحق صار للمذهبيْن حدود مشتركة من الناحية الفعلية. ومن الحكمة أن نلاحظ، مع هذا، أن مثل هذا التطابق ظاهرة حديثة نسبيا.

وليس من الضرورى أن نتتبع التراث الدستوروى الأوروبى المركَّب، الذى تقع جذوره فى أواخر الإحياء القروسطى للقانون الرومانى، والأفكار الكونسيليبيرية conciliarist(*)، والنظريات المُحكمة عن مقاومة كتّاب الإصلاح الدينى ومعاداة الإصلاح الدينى، والمجادلات الشديدة التشابك عن الحروب الدينية الفرنسية والحرب الأهلية الإنجليزية (Vincent 1987, ch. 3). وانطلقت من هذه الحركات والأحداث أفكارٌ بشأن الحقوق الفردية، والحرية الفردية، والقبول، وفصل العالميْن الخاص والعام، والعقد، والحكومة المقيَّدة والمتوازنة، والسيادة الشعبية، وصارت بصورة متزايدة عملة سياسية مشتركة فى كل أنحاء أوروبا. ومن المفارقات، أن مثل هذه الأفكار مستمدة فى كثير من الأحيان من طوائف لا-ليبرالية بعمق ولكنْ صاخبة، مثل الكالفينيّين Calvinists أو الجزويت Jesuits، الذين كانوا يقاتلون من

(*) الكونسيليبيرية أىْ المجلسية المطالبة فى الحركة الكونسيليبيرية المجلسية فى القرون الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر بأن تكون سلطة الكنيسة الكاثوليكية فى يد مجلس وليس فى يد البابا – المترجم.

ـز حرية ضميرهم في سياق أغلبيات دينية متعارضة. على أنه لـولا تطـورين
ـخرين، لبقى الفكر الدستوروى ذا بُعْدٍ واحد إلى حد ما: الأول، التنوير ونتائجه في
ـرنسا، وإنجلترا، وإسكتلندا؛ والثانى، الثورات فـى أمريكـا، المتوَّجـة بـإعلان
لاستقلال في ١٧٧٦، وفى فرنسا فى ١٧٨٩.

وقد أبرز التنوير الاستعمال غير المقيَّد والتجريبـى للعقـل فـى الـشئون
ـشرية. وتأثر اللّاهوت، والاقتصاد، والسياسة، والقانون، والفلسفة، جميعا بعمـق.
ـم تَعُدْ السلطة في الدين أو السياسة دون تفنيد. وفى الفلسفة، كان قد تنبأ بمنـاهج
ـتوير مفكرون مثل ديكـارت (١٥٩٦-١٦٥٠) و (تومـاس) هـوبس Thomas
Hobb(١٥٨٨-١٦٧٩). وفى نظر ديكارت، لم يكن أىّ شيء مقبولا ما لم يـتمّ
ـحكم بأنه قابل للدفاع عنه من جانب العقل الفردى. وفى كثير من الأحيان يُنظـر
ـى نتائج التنوير على أنها متغيرة عبر مختلف المجتمعات. وقـد حـاول بعـض
ـنظِّرين، مثل هايك تحديد تمييز أيديولوچى صارم تماما بين نتائج التنوير علـى
ـارَّة وفى إسكتلندا. وفى إسكتلندا كانت النتيجة الرئيسية هى المدرسة الإسـكتلندية
ـى الاقتصاد السياسى، وكان أبـرز ممثلـيْن لهـا آدم سـميثAdam Smith وآدم
ـرجسونAdam Ferguson. وكان يُنظر إلى استعمال الأخير للعقـل علـى أنـه
ـازن، ومتشكك، وتجريبى، ومحدود النطاق. وفى الفكر الألمانى والفرنسى كانت
ـاوى العقل طموحة ومُنذرة بصورة أكبر كثيرا.

وقد جلبت الثورات في أمريكا، وعلى وجه الخصوص في فرنـسا، أفكـارا
ـرة عن السيادة الشعبية، والحقوق الطبيعية، والقبول، والتعاقديـة، إلـى مركـز
ـاط السياسى الحاد. وبدا أن مثالية أولئك الذين مثل توم پين Tom Paine، الذين
ـعوا تخطيطات يوتوپية لمجتمعات تعاقديـة تقـوم علـى المـساواة الفرديـة،
ـحقوق، والحرية، بدأت تؤتى أُكُلها. وبدأت مختلف وثـائق ومـشاريع الحقـوق
ـر فى كل أنحاء أوروپا. ولم تنته دوافع هذه الحركة إلى يومنا هذا. وعلينـا أن

نستدعى هنا واقع أنه لم يكن مرَّ سوى عشرين سنة بعد الثورة الفرنسية عندما شهدنا نَحْتَ كلمة liberal [ليبرالى] لفصيل بعينه، الـ liberales الإسپان، الذين تأثروا كثيرا بالأحداث فى فرنسا. كما أن حملات الجيوش الثورية للجمهورية الفرنسية فى تسعينيات القرن الثامن عشر والعقد الأول من القرن التاسع عشر ساعدت على انتشار هذه الأفكار فى القارة.

وكان ميراث الثورة الفرنسية مُبْهَمًا إلى أقصى حدّ. وقد وجدت النظرة الدستوروية الأكثر توازنا نفسها فى تعارُض حتى مع الأفكار الأكثر راديكالية للـ سان كيلوتsans culottes، أولئك الذين دافعوا عن الديمقراطية التشاركية المباشرة وأحيانا، النظريات الشيوعية عن الملْكية. وقد ألقى بانچامان كونستان، وهو ممثل رئيسى لمعتقد الحكم الدستوروى الليبرالى الأكثر توازنا، اللوم على الجوانب الدولوية tatistesé الأكثر تطرفا للثورة، على چان-چاك روسو-Jean Jacques Rousseauونظريته العامة (Constant 1988). وقد لقى كونستان فى وقت لاحق كثيرا من الدعم من جانب كتّاب ليبراليّين من فترة ما بعد ١٩٤٥ مثل چ. ل. تالمون (Talmon 1952). وفى فرنسا، بعد الثورة، قَسَّم الرأى الليبرالى بالتالى بين الدولويّين الراديكاليّين والليبراليّين الدستوريّين الأكثر تقليدية[1]. وفى بريطانيا قَسَّم أيضا بين "الويج" whigs والراديكاليّين.

وحالما ننتقل إلى ثلاثينيات القرن التاسع عشر نبدأ الالتقاء بالأيديولوچيا الليبرالية الواعية بالذات تماما. وتتركز الدستوروية على هذه النقطة داخل الليبرالية. وفى الفكر البريطانى والأوروپى، تتزامن الذروة الأصلية للِّيبرالية مع نموّ التصنيع وتوسيع الأسواق فى السلع، ورأس المال، والعمل. وكان ما يزال بعض مفكرى القرن العشرين الليبراليّين، مثل هايك، ينظرون إلى الوراء بحنين إلى عصر ذهبى للِّيبرالية فى منتصف القرن التاسع عشر، يرجع تاريخه فى بريطانيا تقريبا إلى الفترة من قانون التحرير الكاثوليكى فى ١٨٢٩ إلى معاهدة كوبدين Cobden للتجارة الحرة مع فرنسا فى ١٨٦٠.

ويُنظر أحيانا إلى سبعينيات القرن التاسع عشر على أنها علامة على بداية تدهور أو تغيُّر جذرى فى الليبرالية. فقد سارت الليبرالية، فى هذه القراءة، بعيدا جدا على طريق الجماعية، رغم أنه لا يوافق الجميع على مثل هذا التقييم، كما سنرى فى أقسام لاحقة. وفى أوروبا، تضاءلت الأفكار الليبرالية فى فرنسا منذ خمسينيات القرن التاسع عشر وفى ألمانيا منذ سبعينيات القرن التاسع عشر مع صعود بيسمارك Bismark (Sheehan 1978). وكانت أطول فترة لها من النشاط السياسى والاقتصادى الفعلى فى بريطانيا. وفى شكل الحزب الليبرالى تبدأ هذه الفترة منذ أربعينيات القرن التاسع عشر حتى ١٩٢٢، عند سقوط آخر رئيس وزراء يمكن وصفه بأنه ليبرالى، ديفيد لويد چورچ David Lloyd George، من الحكم. واستمر شكل من الحزب الليبرالى (أو الليبرالى الديمقراطى) فى بريطانيا إلى يومنا هذا. ومع هذا، صار أنصار الليبرالية بصورة متزايدة خارج صفوف الحزب الرسمى؛ وبالفعل، يبدو أن الليبرالية الآن لها دعم أقوى فى فصائل سياسية أخرى مثل المجموعات العمالية والمحافظة.

ويوحى نفس هذا المسح السطحى لجذور الليبرالية فى الفكر الدستوروى بأن بعض الدافع وراء الأفكار عن الحقوق، والحريات، والقيود على السلطة، والتسامح، مستمدَّة من مصادر لا-ليبرالية بعمق. ولا أحد يمكن أن يصف بصورة مباشرة أيًّا من الجزويت أو الكالفنيِّين بأنهم دعاة للتسامح أو الحرية الفردية. غير أنه فى كثير من الأحيان، كانت الأقليات المتعصبة، التى تصون بلا رحمة استقلالها فى بيئات معادية، والتى تبحث عن حجج لتبرير استقلالها، هى التى من المفارقات أنها كانت مدفوعة إلى التعبير عن أفكارها التى، بكلمات أحد الدارسين، تطرح نظرية عن الحرية السياسية، التى كانت الأم المباشرة للمذاهب التى ظفرت فى ١٦٨٨، ومن خلال چونلوك John Locke سلف تلك المذاهب التى ظفرت فى

١٧٨٩" (Figgis 1922, 118). ولم يكن حتى مفسِّرو السيادة الشعبية ديمقــراطيِّين. ومن الجليّ أن لوك، رغم أنه كان يمهِّد الأرض لنقاش حكم الأغلبية، لم يكن مهتمًّا أقلّ اهتمام بتوسيع هذا إلى حق التصويت أو إلى انتخابات دوريــة. وعلــى هــذا النحو كان هناك شيء ما اتفاقيّ بصورة عميقــة فيمــا يتعلــق بنمــو كــلٍّ مــن الدستوروية والليبرالية.

طبيعة الليبرالية

في هذا القسم، سيجرى بحث بعض مدارس الفكر الليبرالي. ومع هذا، يوجد بعض الجدال بشأن المفكرين الممثلين الرئيسيِّين للِّيبرالية. وعلــى ســبيل المثــال، يجرى كثيرا الاستشهاد بمفكر أواخر القرن التاسع عشر هربرت سبنــسر Herbert Spencerعلى أنه في وقت واحد الخلاصة العظيمة لليبرالية القرن التاســع عــشر وعلى أنه "منشقّ" كامل وقف خارج معتقدات التيار الرئيسي[٢]. وحــدث مــصير مماثل لشخصيات بارزة مثل چون لوك، وآدم ســميث، وچيريمــى بنتــام Jeremy Bentham، وأليكسى دو توكفيلAlexis de Tocqueville، وإيمانويل كانط Immanuel Cant، وچون ستيوارت ميلJohn Stuart Mill، وفى وقت أحدث، فريدريك هايــك، وروبرت نوزيك، وچون رولز. وبالتالى فإن محاولة عزل المفكــرين الليبــراليِّين الرئيسيِّين تنطوى على مهمة خطرة.

وقد رأى بعض المنظِّرين فى الليبرالية مذهبا واضحا وحيدا. غير أن الخــط المشترك بصورة أكبر للتفسير كان يتمثل فى وصف مدارس الليبراليــة. ويتمثــل تأكيد هذه الدراسة فى أنه توجد مدارس مختلفة للفكر الليبرالى. وســوف يتواصــل على طول هذه الخطوط كوسيلة لتوضيح تراث بالغ التعقيد للخطاب. ويُنظر إلــى كل مدرسة على أنها تفسر بطريقتها الخاصة الفريدة بعــض الثيمــات الأساســية.

ـكون المدرستان اللتـان يجـرى عرضـهما الليبراليـة الكلاسـيكية classical liberalism، والليبرالية الاجتماعية، أو الجديدة social, or new, liberalism(*)(٣).

وخلفية الليبرالية الكلاسيكية معقدة. ويتمثل خيط مهم، خاصة فى بريطانيـا، ى "الويجية" Whiggism(**). وطوال القرن التاسـع عـشر، صـارت "الويجيـة" رتبطة بصورة متزايدة بالمحافظة. ولأن الليبرالية الكلاسيكية نفسها لم تكن كيانـا ـيطا، كان بوسعها أيضا أن تنشأ بصورة فعالة ضمن فصائل محافظة. ووصـلت ويجية" Whiggism إلى الشهرة فى بريطانيا بعـد ١٦٨٨. وصـارت الـشواغل ئيسية لل "ويج" فى ذلك الحين تتمثل فى الدفاع عن التفوق البرلمانى، والإيمـان يادة القانون، والدفاع عن ملكياتهم العقارية. وكان كثيرون منهم يرتبطون بعمـق يئولوجيا الدستور القديم والحقوق الأساسية المتجسدة فيه. وأيّد الـبعض مفـاهيم رية الصحافة والتعبير بوصفها حقوقا أساسية.

وكان الدستور القديم فكرة نشرتها شخصيات "ويجية" بارزة مثـل ڤايكونـت زويرثMolesworth، الذى أكد أنه كان يوجد دستور بريطانى قديم يرجع إلـى نجلو-ساكسون وربما إلى القوطيّين وحتى الطـرواديّين (Giessey and Salmon introduction to Hotman 1972, 1). وينبغى أن نضيف أن الدستور القـديم لـم سّد الحقوق الطبيعية التى نادى بها لوك. بل كان بالأحرى قـد أدمـج الحقـوق رفية السحيقة القِدَم التى سوّغها الاستعمال الطويل والقديم. واعتقـد "ويجيّـون" رون أنه كانت هناك حاجة إلى اليقظة لحماية مثل هذه الحقوق ضـد أىّ عـودة الاستبداد وميول الحكم المطلق لدى أسرة ستيوارتStewarts. وكـان ينبغـى

(*) منعا للالتباس ترجمنا neo-liberalsm إلى النيو-ليبرالية و social, or new, liberalism إلى الليبرالية الاجتماعية، أو الجديدة – المترجم.

(**) الويجية: فلسفة سياسية إنجليزية تاريخية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ركزت سياستها على سيادة في مواجهة الملك والتسامح مع المنشقين البروتستانت ومعارضة تنصيب كاثوليكى (خاصة من أسرة ستيوارت) على العرش – المترجم.

وستكون المدرستان اللتان يجرى عرضهما الليبرالية الكلاسيكية classical liberalism، والليبرالية الاجتماعية، أو الجديدة social, or new, liberalism(*)(٣).

وخلفية الليبرالية الكلاسيكية معقدة. ويتمثل خيط مهم، خاصة في بريطانيا، في "الويجية" Whiggism(**). وطوال القرن التاسع عشر، صارت "الويجية" مرتبطة بصورة متزايدة بالمحافظة. ولأن الليبرالية الكلاسيكية نفسها لم تكن كيانا بسيطا، كان بوسعها أيضا أن تنشأ بصورة فعالة ضمن فصائل محافظة. ووصلت "ويجية" Whiggism إلى الشهرة في بريطانيا بعد ١٦٨٨. وصارت الشواغل الرئيسية لل "ويج" في ذلك الحين تتمثل في الدفاع عن التفوق البرلماني، والإيمان بسيادة القانون، والدفاع عن ملكياتهم العقارية. وكان كثيرون منهم يرتبطون بعمق بميثولوجيا الدستور القديم والحقوق الأساسية المتجسدة فيه. وأيَّد البعض مفاهيم حرية الصحافة والتعبير بوصفها حقوقا أساسية.

وكان الدستور القديم فكرة نشرتها شخصيات "ويجية" بارزة مثل فايكونت مولزويرثMolesworth، الذي أكد أنه كان يوجد دستور بريطاني قديم يرجع إلى الأنجلو-ساكسون وربما إلى القوطيِّين وحتى الطرواديِّين (Giessey and Salmon introduction to Hotman 1972, 124). وينبغي أن نضيف أن الدستور القديم لم يجسِّد الحقوق الطبيعية التي نادى بها لوك. بل كان بالأحرى قد أدمج الحقوق العُرفية السحيقة القِدَم التي سوَّغها الاستعمال الطويل والقديم. واعتقد "ويجيُّون" كثيرون أنه كانت هناك حاجة إلى اليقظة لحماية مثل هذه الحقوق ضد أيّ عودة إلى الاستبداد وميول الحكم المطلق لدى أسرة ستيوارتStewarts. وكان ينبغي

(*) منعا للالتباس ترجمنا neo-liberalsm إلى النيو-ليبرالية و social, or new, liberalism إلى الليبرالية الاجتماعية، أو الجديدة - المترجم.

(**) الويجية: فلسفة سياسية إنجليزية تاريخية في القرنين السابع عشر والثامن عشر ركزت سياستها على سيادة في مواجهة الملك والتسامح مع المنشقين البروتستانت ومعارضة تنصيب كاثوليكي (خاصة من أسرة ستيوارت) على العرش - المترجم.

الاحتفاظ بالأسرة الملكية، ولكنْ كمكوّن محدود ضمن دستور متوازن، الأمر الذى كان يقتضى تقييد السلطة بتوازن حصيف لعناصر. وكانت "الويجية" تمثل خليطا غريبا من الدفاع عن الامتيازات جنبا إلى جنب مع مقاومة الحكم الاستبدادى. وكان "الويج" يؤمنون بحق الانتخاب المقيَّد وعلى خلاف كثير من التوريِّين(*)Tories، تعلَّموا بعض الدروس من الثورة الفرنسية. على أنهم حتى فى ١٨٣٢ كانوا ما يزالونَ ينظرون إلى الانتخاب كامتياز مقيَّد وليس كحقّ.

وبحلول الثورة الفرنسية، بدأت "الويجية" تتحول. وظلت الفصائل "الويجية" الأقدم تتطابق مع أفكار الدستور القديم. ولم يكسب "الويج" اللوكيُّون Lockian Whigs مطلقا فى الواقع موطئ قَدَم بين ثمانينيات القرن السابع عشر و ١٧٧٦(٤). وبدأ آخرون يطابقون أنفسهم مع الثروة التجارية، والتنوير، والتقدم. وكان هؤلاء "الويج" الأحدث مُدْرَجين فى "ويجية" آدم سميث الأكثر تفاؤلا، بالإضافة إلى "ويجية" ديڤيد هيومDavid Hume الأكثر شكية بكثير: شخصيات مثل إدموند بيركEdmund Burke الذى، رغم استحسانه لتسوية ١٦٨٨، لم يطابق نفسه لا مع "ويج" الدستور القديم ولا مع مواقف لوك، أو هيوم، أو سميث. وكانت الثورة الفرنسية عاملا مساعدا. وظلت الأفكار "الويجية" الأقدم مستمرة بعناد غير أن أشكالا جديدة من الخطاب تطورت: أفكار آدم سميث التجارية، واستعمال چيريمى بنتام المنهجى للنفعية utilitarianism؛ والتقطير الراديكالى عند ريتشارديرايسRichard Price و چوزيفپريستلىJoseph Priestly لِلُغَة لوك.

وكان توم بين الصوت الأول والأكثر فاعلية للراديكالية الذى حاول أن يربط بين أحداث ١٦٨٨ و ١٧٨٩. وحقق كتابه Rights of Man (1791) [حقوق الإنسان] شعبية هائلة فى بريطانيا. وكان الكتّاب المهمون الآخرون الذين استكشفوا هذه الثيمة چوزيف بريستلى، وريتشارد پرايس، وچيمس ماكنتوش James Mackintosh،

(*) التوريّين Tories (حزب المحافظين لاحقا – المترجم)

ووِيليام جودوينWilliam Godwin، وماري وولستونكرافت Mary Wollstonecraft، وبيرسي شيلي Percy Shelley وكان جوهر مثل هذه الراديكالية يكمن فـــي تفـــسيرٍ لكتاب لوك(1689) Two Treatises[مقالان] وكتاب روسو (1762) Social Contract [العقد الاجتماعي]، مع أنه يبدو أن لجانب من لغة بين أصداءً قوية للمساواتيِّين في أربعينيات القرن السادس عشر. وكانت الأطروحة الأساسية أطروحة مألوفة، وهي أن السيادة لا تُناط بأيٍّ من النظام الملكي أو فصيل أرستقراطي يتمتع بامتيـــازات، بل بالشعب. وعلى الحكومات أن تحكم فقط على أساس موافقة الشعب بكامله، وهي موافقة يمكن سحبها، كما أوضح لوك بجلاء في الفصل الأخير من مقالـــه الثـــاني Second Treatise. والحقوق الطبيعية للشعب يجب حفظها وتجميعها فـــي وثـــائق دستورية، كما هو الحال في أمريكا وفرنسا. وكانت هذه الراديكالية هي التي مهّدت الطريق للعصر العظيم لوضع الدستور وقوانين الحقوق.

وقد تركز جانب كبير من الراديكاية البريطانية، من تسعينيات القرن الثـــامن عشر إلى عشرينيات القرن التاسع عشر، على ثيمة الإصلاح البرلماني والانتخابي. وتَركز هذا بصورة متزايدة على مجموعـــات مثـــل the London Corresponding Society [جمعية المراسلة اللندنية] (التي تأسست في ١٧٩٢). وكانت لُغة مثل هذه المجموعات تقوم، مثل لغة بين، على الحقوق الطبيعية ونظرية سيادة الشعب. وفي ١٧٩٤، خططت جمعية المراسلة اللندنية ومجموعات مرتبطة بها مؤتمرا دستوريا قوميا، كان عمليا على النموذج الثوري الفرنسي. وأدَّى هذا إلى القبض على القادة، هورن توكHorne Tooke، وجون ثيلويلJohn Thelwell، وتوماس هاردي Thomas Hardy، بتهمة الخيانة العظمى. وأثار الصراع بين بريطانيا وفرنسا في ذلك الحين شكوك الحكومة، ورغم تبرئة قادة جمعية المراسلة، فقـــد تعرَّضـــوا للمـــضايقات والخوف المستمر من إعادة القبض عليهم. وأضعف هذا النشاط الحكومي التـــأثير

العملى للحركة. ورغم هذا، أنشأ الراديكاليون مُعْجَمًا للكلام عن الحقوق الديمقراطية والطبيعية لسيادة الشعب صارت مستوعَبة، خلال القرن التالى، فى الحركات العمالية والاشتراكية المتنامية، وبقيتْ أيضا خيطا داخل الفكر الليبرالى[٥].

وغذَّتْ "الويجية" والراديكالية كلتاهما ليبرالية القرن التاسع عشر الكلاسيكية مزيجا غريبا من الأفكار والإستراتيجيات بشأن أفضل طريقة للحصول على، أو الدفاع عن، الحرية. وصارت بعض عناصر "الويجية" متطابقة بصورة أوثق بكثير مع المحافَظة. كما أحسَّ كثير من "الويج" الأقدم بصورة متزايدة بعدم الارتياح إزاء الروح التجارية الصناعية الجديدة التى عبَّر عنها كثير من الليبراليِّين. وعبَّرت شخصيات بارزة من الحزب الليبرالى في بريطانيا، مثل برايت Bright وكوبدن Cobden فى أربعينيات القرن التاسع عشر، عن الاحتقار المطلق لامتيازات الأرستقراطية العقارية، سواء ظهرت فى حزب المحافظين أو فى شكل "الويج". وقد أرجعوا كثيرا من أمراض بريطانيا إلى هذه الطبقة وملكيتها لمساحات ضخمة من الأراضى؛ الأمر الذى كبح تطور طبقة من صغار حائزى الأرض الأحرار yeoman freeholders. ويرجع هذا الجدال الأخير فى الحقيقة إلى القرن السابع عشر.

وعلى العكس من "الويجية"، توجد بعض الوحدة الشكلية مع الليبرالية الكلاسيكية – رغم أن الثيمات الأساسية مفتوحة للتفسير الواسع. وكانت ملتزمة بوضوح بمذهب الفردية. ويمكن تعريف الفردية بأنه مذهب سياسى وأخلاقى يمجِّد قيمة الكائن البشرى الفرد. ثانيا، كانت هذه الليبرالية متعهِّدة بدعم الحرية والحق المتساوى لكل الأفراد فى الحرية المتساوية. وتُفْهَم هذه الحرية، تقليديًّا، بصورة سلبية، أىْ، تحرُّرا من الإكراه الاستبدادى. وتمثَّل أحد المجالات التى كانت الحرية

مطوبة فيها للغاية في الاقتصاد. وكان اقتصادا حرا يُفضى إلى حد كبير إلى إشباع
نشر وتحقيق مصالحهم. ويعنى اقتصاد حرّ، يملك فيه الجميع حقوقا متساوية نسبيا
في الإنتاج والاستهلاك، أن الحكومة يجب ألّا تحتفظ إلا بوظائف الحد الأدنى، مثل
محافظة على سيادة القانون، والنظام الداخلى، والدفاع عن الملْكية الخاصة،
والأمن. وبالتالى فإن الحكومة المتحمسة لا يجب الثقة فيها. ويمكن الحصول على
قوى الدعم لهذه الحُجَج فى بريطانيا بين ١٨٣٠ و ١٩١٤. وقد جاء هذا الدعم
صورة ملحوظة جدا من مدرسة الاقتصاد السياسى الكلاسيكى، والنفعيِّين، ومدرسة
مانشستر للاقتصاد، بالإضافة إلى منظِّرين كثيرين مثل ج. س. ميل، وهربرت
سبنسر، وهنرى سيدجويك. وفى أوروبا، رغم أن هذه الأفكار كانت أقلّ اهتماما
كثير بالاقتصاد السياسى، إلا أنها كانت مرتبطة بوجهات نظر مفكرين، مثل
بنجامان كونستان، وفرانسوا جيزو، وشارل دو ريميساCharles de Rémusat، و
جوزيبه ماتسينى، وأليكسى دو توكفيل، وفيلهلم فون هومبولت Wilhelm von
Humboldt. وكان يجرى تأكيد أن الشكل الأخير للِّيبرالية مات فى ١٩١٤، وتحدث
جورج دانجرفيلد George Dangerfield، فى كتابه The Strange Death of Liberal
England [الموت الغريب لبريطانيا الليبرالية] عن بريطانيا فى ١٩١٠ باعتبارها
توشك على أن تهز أكتافها لامبالاة ... عبء مبجّل، نوع من النهب. وكان الأمر
يتعلق بالتخلص من الليبرالية" (Dangerfield 1966, 20). غير أن تقارير وفاة
الليبرالية الكلاسيكية كانت مبالَغًا فيها إلى حد كبير. وفى فترة ما بعد ١٩٤٥،
وبصورة خاصة منذ أواخر السبعينيات، كانت الليبرالية الكلاسيكية بعيدة جدا عن
أن تكون قد ماتت[٦]. ومثل شكل القرن التاسع عشر، يجسِّد هذا الشكل الحديث
لليبرالية الكلاسيكية عددا من وجهات النظر المختلفة (Harvey 2005). وتبرز بين
هذه الأشكال وجهات نظر المدرسة النمساوية للاقتصاد، التى تمثل أشهر ما أنتجته
فى لودفيج فون ميزيس Ludwig von Mises وفريدريش هايك (Mises 2005).

ووجدت مدرسة شيكاجو أشد مروِّجيها في ميلتــون فريــدمان Milton Friedman؛ وكانت مدرسة فيرچينيا لنظرية الاختيار العــام public choice مرتبطــة بإنتــاج چيمسبيوكانان James Buchanan، وقدّم عددٌ من المفكــرين الأفــراد مثــل آيــن راند Ayn Rand وروبرت نوزيك إسهامات رئيسية. وفي بريطانيا تلقّى هذا الشكل الحديث للّيبرالية الكلاسيكية الدعم ليس فقط من الأكاديميِّين، والساسة، وكثير مــن الناشطين السياسيِّين، بل أيضا من هيئات أبحاث ودعايــة مثــل معهــد الــشئون الاقتصادية Institute of Economics. ويكمن جانب من جذور هذا المنظور، إلــى درجة ما، في تجمعات ما بعد الحرب مثل جمعية مونت پيليــرين Mont Pelerin Society، بين مجموعات أيديولوچية نشيطة مرتبطة بهــا (Harvey 2005; Turner 2007 and 2008).

وبحلول تسعينيات القرن العشرين، اكتــسبت هــذه الليبراليــة الكلاســيكية المتجددة النعت الشعبي "نيو-ليبرالية" neo-liberalism، رغم أنها لم تكن مــستمرة في تمثيل كوكبة من الحركات ذات الأفكار المختلفة قليلا. ومن الصعب في اللحظة الراهنة، تقييم المغزى الحقيقي العالمي الطويل الأجل لهــذه الأيــديولوچيا النيــو-ليبرالية. وبعد التشجيع الحماسي لها مــن جانــب المحــافظين خــلال ثمانينيــات وتسعينيات القرن العشرين، دخلت في التيار الرئيسي للسياسة العامة علــى نطــاق عالمي، مُغْذِيَةً، في طريقها، أفكار كلٍّ من التراثيْن الأيــديولوچيَّيْن الــديمقراطيَّيْن الاجتماعي والاشتراكي، ومسيطرةً كذلك في مؤسسات عالمية مثل البنــك الــدولي وصندوق النقد الدولي[٧]. ومن نواحٍ عديدة تبدو النيو-ليبراليــة الآن متفقــة مــع التفسير الجرامشي للإدراك العام الهيمني لكثير من الدول المعاصرة. ويعني هذا أن هذا الأيديولوچيا لم تصبح فقط جوهرية للُّغات الدارجــة للاقتــصاديِّين العــالميِّين والسياسة العامة، بل نفذت أيضا إلى المفردات اليومية للسياسة المحلية في كثير من الدول المتقدمة. وفي بريطانيا، على سبيل المثال، كان مسموحا لها أن تنمو بــشدة

فى مجالات مثل الصحة، والتعليم، والنقل العام، ومرافق الطاقة العامة، والخـــدمات الاجتماعية، إذا اكتفينا بذكر مجالات قليلة. ولا ينظر كثيـــرون إليهـــا علـــى أنهـــا أيديولوجيا خاصة محتملة تاريخيًّا؛ والواقع أنه يجرى النظر إليها على أنها حقيقـــة مشترك عام أو لا يمكن تفاديها لـــصناعة الـــسياسة – بوصـــفها الـــسمة المميِّـــزة لأيديولوجيا مزدهرة[٨].

ومنذ أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر، غيَّرت الليبرالية الاتجـــاه بالفعـــل لفترة مهمة من الزمن، ودون شك حتى أواخر تسعينيات القرن العشرين[٩]. وهناك قدر هائل من الجدال الأكاديمى حول هذه القضية، خاصة فى بريطانيـــا (Freeden 1978; Vincent 1990b; Simhony and Weinstein eds 2001). وقد رغب البعض فى إنكار أن الليبرالية الجديدة new liberalism ليبرالية بالفعل. ومن الناحية الشكلية كانت الليبرالية الجديدة ملتزمة بـ "فردية اجتماعيـــة" social individualism: كـــان ينظر إلى منفعة الفرد على أنها مرتبطة بمنفعة المجتمع كله. وصار يُنظـــر إلـــى التصورات الذَرِّية atomism لوجهة النظر الكلاسيكية الشكلية علـــى أنهـــا ســـاذجة أخلاقيا وسوسيولوجيًّا. وكان من الضرورى التعامل مع النتائج الاجتماعية المنطقية للتصنيع على أوسع مستوى فلا ينبغى تركها للعمل الخيرى الفردى. ولم يكن الفقر، والبطالة، والمرض، مجرد اهتمام بالفرد الواحد، بل كانـــت قـــضايا كوميونيـــة أو اجتماعية، وتجاوز التعامل الطاقات الفردية. وعلاوة على هذا، لـــم تكـــن الحريـــة مجرد ترك الناس وشأنهم، بل كانت تجرى مطابقتها بالفعل مع الحياة الأكثر امتلاءً ممارَسَة حقيقية. وينبغى أن يملك المواطنـــون الوســـائل الاقتـــصادية، والثقافيـــة، والسياسية، والاجتماعية، الكافية للمشاركة فى حياة ذات شأن. وقد تبنّـــت معظـــم الأحزاب الإصلاحية الأوروبية مثل هذه الأفكار فى القرن العشرين. ويجرى، فى كثير من الأحيان، مطابقة هذه الليبرالية الجديدة مع كتابات شخصيات بارزة مثـــل ت. هـــ. جـــرين T. H, Green، و ل. ت. هوبهـــاوس L. T. Hobhouse، و ج. أ.

هوبسونJ. A. Hobson، من ثمانينيات القرن التاسع عشر إلى عــشرينيات القــرن العشرين. والحقيقة أنها تميل أيضا، من نواحٍ مختلفة، إلى تشخيص السمات المميزة للميول الديمقراطية العامة فى بريطانيا ودول غرب أوروبية أخرى من ثلاثينيــات إلى منتصف سبعينيات القرن العشرين. ومن المهم، مع هذا، أن ندرك أنــه توجــد تنويعات واسعة ضمن هذه الليبرالية الديمقراطية الاجتماعية الجديدة التى لم يبدأ إلا مؤخرا قيام أكاديميِّين باستكشافها (Freeden 1986 and 2005).

وهنا يبقى جدال معقد وغير محسوم بشأن العلاقة بين الليبرالية الكلاســيكية والليبرالية الجديدة. وتتمثل وجهة نظرٍ فى أن الليبرالية الكلاســيكية هــى العقيــدة الأصلية التى خانتها الليبرالية الجديدة شبه الاجتماعية. وهناك تفــسيرات أخــرى بشأن ثيمات التدهور والخيانة. ونظر ج. هـــ. هالويلJ. H. Hallwell إلــى وفــاة الليبرالية التكاملية integral من خلال فقدانها المحتوى الأخلاقــى. وقــد تــدهور الاحترام الدينى لروح الفرد إلى نسبية أخلاقية (Hallwell 1946, 20). وتمثَّل الخط الأكثر شعبية بين المؤرخين إلى سبعينيات القرن العشرين فى أن للِّيبرالية وجهيْن: الوجه الفردى والوجه الجماعى. وقام الليبراليون الجماعيون الجدد بتكييف الليبرالية لحاجات عصر جديد وبالتالى حدثت تبدُّلات زلزالية فــى الأيــديولوجيا. وخــلال العقدين الأخيرين كانت هذه الفكرة موضوعا للــتفحُّص النقــدى (,Vincent 1990 143-4; Freeden 1966, 178ff). كما جرى تأكيد أنه لم يكــن هنــاك فــى الواقــع أىّ انقسام على الإطلاق بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية الجديــدة. فقــد كانتــا كلتاهما جزءًا مــن عقيــدة برودتشيرتــشية Broad-church(*) وكــان ينبغــى أن نعترف بصورة أكبر بالعلاقات الوثيقة بــين هــذين الــشكلين (;Bernstein 1986 Biagini and Reid 1991).

(*) نسبة إلى برودتشيرتش Broadchurch دراما جريمة فى التليفزيون البريطانى عن بلدة برودتشيرتش الساحلية الهادئة التى تهزها جريمة قتل طفل ويجرى البحث عن قاتله – المترجم.

ولم يتمّ ببساطة توفيق الليبرالية الكلاسيكية مع الليبرالية الجديدة. فمثل هـذه المصطلحات تُضفى الغموض على حركة عميقة ودقيقة تفعل فعلها داخـل الفكـر الليبرالى. وقد تمّ منح جوهر لأفكار شكلية فى سياقات تاريخية متباينـة. وجـرى العمل عليها وعلى تنقيحها. ولم تكن هناك تبدُّلات زلزالية بل كان هنـاك تطـوُّرٌ فى التفسيرات المتعلقة بأفكار بعينها. وقامت حركات سياسية أخرى باستكـشاف كثير من هذه الأفكار الشكلية. وتتمثل النقطة الرئيسية التى ينبغى أن نـضعها فـى الذهن فى أن هذا التغيُّر فى طابع الليبرالية كان داخليا ضمن الأيديولوچيا. ولـم يكن مفروضا من الخارج. وكانت كثرة من الأفكار المرتبطة بالليبرالية الكلاسيكية مرنة بما يكفى بقيام الليبراليِّين الجدد باستعمالها. ويتمثل استنتاجٌ من هـذا فـى أن الليبراليِّين فى الحكم وجدوا أنفسهم يطبقون بـصورة متـصاعدة معـايير أحسُّوا بصورة متزايدة بأنها غير مريحة فيما يتعلق بمستوى المبدأ الأساسى. وكما سنرى فى الأقسام التالية، كان هناك فى كثير من الأحيان أسـبابٌ لكـلٍّ مـن معارضـة التشريع ودعمه.

ورغم أنه تمَّ تحديد تمييز بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة فإنه لا ينبغى اعتباره تمييزا صارما، لسببيْن وجيهيْن. الأول، أن مدارس الليبرالية ليـست مختلفة كليا. ويبدو أن حُجَج الليبرالية الكلاسيكية تطورت إلى أفكار بعينهـا فـى الليبرالية الجديدة. وعلى هذا النحو فإنه لا توجد أىّ انتقـالات مفاجئـة. والـسبب الثانى. المرتبط بهذه النقطة، هو أن المفكرين الليبراليِّين لا يتوافقون تمامـا داخـل المدرسة الواحدة. وكثيرا ما تختلـف الـشواغل الفكريـة والأخلاقيـة لليبـراليِّين الكلاسيكيِّين بصورة ملحوظة. ونحن نتجاهل هذه الاختلافات على حسابنا. والواقع أنه فى بعض الأحيان يبدو مثل هؤلاء المفكرين متوافقين مع أيديولوچيات مختلفة. وعلى هذا النحو يمكن تصنيف ديڤيـد هيـوم، وأليكـسى دو توكڤيـل، وإدمونـد

بيركEdmund Burke، وفريدريك هايك على أنهم ليبراليون، ومحافظون، فى وقت واحد. كما تمَّ تصنيف ل. ت. هوبهاوس، و ج. أ. هوبسون، وجون ديوى John Dewey، وجون رولز، فى نفس الوقت على أنهم ليبراليون اجتماعيون واشتراكيون. ولا يجب أن يوجد شيء مربك من الناحية الجوهرية فى هذا التقييم.

الفـردية

من الصعب أن نُعمِّم فيما يتعلق بالنظرة الليبرالية للطبيعة البشرية، جزئيا لأن التفسيرات متباينة ومعقدة للغاية. على أنه يوجد مفهوم واحد يبرز بصورة متماسكة فى المناقشة الليبرالية، يمكن أن يكون بمثابة ثيمة رئيسية مهمة. هذا هو مفهوم الفردية. فالليبراليون كانوا وما زالوا ملتزمين شكليا بالفردية. وهى النواة الأنطولوجية للفكر الليبرالى وأساس الوجود الأخلاقى، والسياسى، والاقتصادى، والثقافى. ويُنظر إلى الفرد على أنه فى آن واحد أكثر واقعية من المجتمع وسابق عليه. وجرى تفسير هذه الأسبقية بصورة مختلفة: حيث يمكن أن تكون طبيعية أو أخلاقية[١٠]. كما ترتبط القِيَم بالفرد. والفرد هو معيار الأخلاق والحقيقة. ولهذا تميل الفردية، فى حد ذاتها، نحو شكل من المساواتية. ويُنظر إلى كل شخص على أن له قيمة متساوية.

على أن هذه الأفكار عن المساواة والفردية لا تقول لنا الكثير عن وجهات النظر الأكثر أساسية لِلّيبراليّين. وسوف يُبرز أقلّ اطلاع على الكتابات الليبرالية تمييزات بين أنماط من الفردية. ولم يكن الفيلسوف الليبرالى الأمريكى جون ديوى وحده، فى كتابه Individualism: Old and New [الفردية: القديمة والجديدة]، فى التمييز بين "الفرد المجرَّد" لِلّيبرالية أوائل القرن التاسع عشر، وفَهْم أكثر جماعية للفرد نلقاه فى الليبرالية الاجتماعية (Dewey 1931). وقد استعمل هايك هذا التمييز بصورة مختلفة فى مقاله Individualism: True and False [الفردية: الحقيقية

[الزائفة]، حيث يميز بين فردية عقلانية – عند كتّاب مثل ڤيلهلم فون هومبولت وج. س. ميل – وفردية حقيقية، أكثر انسجاما مع تراثات وتقاليد مجتمع سوق عفوية (Hayek 1978). والفردية العقلانية بصورة خالصة، ليست عملية، فى نظر هايك. ومثل هذه التمييزات مألوفة بوضوح فى معظم أعمال الليبرالية على مدى الثلاثين سنة الماضية. وعاودت الظهور أفكار مماثلة فى سياق تمجادلات للِّيبرالية المجتمعاتية لأواخر ثمانينيات وأوائل تسعينيات القرن العشرين (Mulhall andSwift 1996).

وفى الشكل الليبرالى الكلاسيكى، يكون الفرد مفهوما فى العادة بوصفه كائنا منفردا، منغلقا على ذاته "حبيسا داخل ذاتيته"(١١). فتكون حدود الجسم هى حدود الفرد. ويملك الفرد جسمه/ها فقط، كحق طبيعى. ويرتبط هذا المفهوم فى كثير من الأحيان بالنظرية الفردية "الاقتنائية"، بمعنى أن الشخص هو "مالك" جسمه/ها وطاقاته/ها ولا يدين بشيء للمجتمع. ويُنظر إلى السلع التى ينتجها ذلك الشخص على أنها امتدادات لحقوق امتلاك الجسم.

ويُنظر إلى رغبات ومصالح الفرد على أنها مستقلة. والعقل مفيد لتحقيق رغبات المرء. وكل شخص مدفوع من داخله برغبات وعواطف، وهو، بحكم التعريف، أفضل قاضٍ لمصالحه/ها. وبهذا المعنى، يجب أن تتفادى المؤسسات التقاضى عن الأفراد. ولا يمكن أن توجد مسئولية جماعية أو مؤسسية، حيث يمكن أن يكون الأفراد وحدهم مسئولين عن أنفسهم. والرفاهية الوحيدة هى الرفاهية الفردية.

غير أنه يوجد عدد من الأشكال الممكنة بشأن الثيمة الواردة السابقة. والشكل الأنقى والأكثر تماسكا للفردية "هى الفردية المقيِّدة". وما من أخلاق أو معتقدات يمكن أن تقيِّد الفرد. ولا أحد يمكن أن يُمليها عليه، حيث إنه، منطقيا، مصدر كل قيمة. وينطوى هذا على الفردية والاستقلال الكلِّيَّيْن. ولا توجد هنا أىّ إمكانية

لصياغة أيّ نظرية عن المزايا العامة. ويمكن أن نجد التحقق الكامل لمثل هذا المعتقد في اللادولتية/الأناركية الفردية، التي يمثل أفضل مثال أوروبي لها، ماكس شتيرنر Max Stirner، الذي سوف نبحث نظرياته في الفصل ٥.

ولا يمكن أن تؤيد مثل هذه الحجة حقوق الملكية أو حتى اقتصادَ سوق. على أنه يجب التشديد على أن هذا هو الاتجاه المنطقي للحجة الفردية. ويقصر معظم الليبراليّين تماما دون الاستنتاجات، غير أن هناك البعض الذين يقتربون منها، مترنحين على حافة اللادولتية. ومع أن بعض الفكر التحرري الحديث يربط نفسه بالليبرالية فإنه تجرى مناقشته بصورة أفضل تحت مظلة اللادولتية. ويجرى الاعتراف شكليا بهذا الاسم الشعبي " اللادولتية -الرأسمالية" أو "النظام الملَكي monarchism في كتابات شخصيات بارزة مثل موراي روثبارد Murray Rothbard(الذى سنناقشه في الفصل ٥). وفي بريطانيا، عند منعطف القرن العشرين، اقترب بشدة بعض المُريدين الأكثر تطرفا لـ هربرت سبنسر، مثل أوبيرون هربرت Auberon Herbert و ويردزويرث دونيستورب Wordsworth Donisthorpe، من اللادولتية عبْر فرديتهم الراديكالية.

وبكلمات أحد المعاصرين، يتجاوز أوبيرون هربرت السيد هربرت سبنسر في الطابع الهربرتي (Ritchie 1902, 27, n. 1). بل انتقد هربرت عصبة الدفاع عن الحرية والملْكية الأعمق فردية وسبنسرية، والتي زعم أنها كانت مرتبطة "بصورة أدفأ قليلا من الشقيقة المنطقية: الملْكية ... وأكثر من الشقيقة المنطقية: الحرية" (Herbert 1978, 14). واستحوذت عليه حرية الفرد، مناديا بدولة طوعية وضرائب طوعية، تُوحيان باللادولتّيين -الرأسماليّين. كما وجد وجهات نظر لاحقة لـ سبنسر محافظة بوضوح، بحنين إلى مثالية الكتاب المبكر لمعلّمه، Social Statics (1851)[الإحصائيات الاجتماعية]. وفي أمريكا دافع آين راند عن حرية أكثر شمولا للفرد من وجهة نظر فلسفية مختلفة تماما. وتمثلت الحياة الرشيدة في نظر راند في

تـ ع أنانية خالصة من جانب كل فرد. وتكمن المقدمات الفلسفية لهذا المعتقد فـــي الاستعمال الشاذ من جانب راند للفكر الأرسطي والتومي Thomist (نسبة إلى توما الأكويني). وكما علّق أحد الكتّاب فإن "غاية الإنسان تكمن (في نظـــر رانـــد) فـــي تحققه الذاتي وسيكون من الانحراف عن تلك الغاية بالنسبة له أن يضحّي بنفسه في سبيل الآخرين، وبالأخص في سبيل كيان زائف اسمه 'المجتمــــع'" (Barry 1986,). وكرّس راند هذه الفكرة بتقديس في مبدأ عنوانه "فضيلة الأنانية"[12]. فحيـــاة الفرد وبقاؤه هما المعياران الوحيدان للقيمة. وعلى هذا النحو تكون الأنانية الأساس الوحيد للأخلاق. وتكون حياة عقلانية حريصة على المصلحة الشخـــصية. ويمثـــل الاتجار كلا أخلاقيًا للحوم البشر. والرأسمالية هي النمط الوحيـــد للترتيـــب الـــذي تتعاظم فيه إمكانية مثل هذه الحياة. وعلى هذا النحو يؤكـــد رانـــد أن الليبـــراليّين يجب أن يناضلوا في سبيل الرأسمالية، ليس كقـــضية 'عمليـــة'، لـــيس كقـــضية اقتصادية، بـــل، بكبريـــاء مبـــرَّرة أخلاقيـــا، كقـــضية أخلاقيـــة" (مقتـــبس فـــي Tame in Turner ed. 19...).

ورغم المظاهر فإنه لا أوبيرون هربرت ولا آين راند كان مـــستعدا لقبـــول المنطق الكلّي لهذه الحجة الفردية. فقد كان هربرت لوكيًا (نسبة إلى چـــون لـــوك) ومسيحيًا بما يكفي للإيمان بقيد الحقوق الطبيعية، وأكد بالتالي ضرورة الاحتـــرام والعون المتبادليْن، وهذا شيء كان سيزدريه كما ينبغي فرديٌّ خاص مثل شتيرنر. كما آمن راند، الانتقاديّ للّادولتية، بنظام موضوعي عقلاني ورأى ضرورة شـــكل ما من أشكال الدولة المعتدلة (ولهذا تماثلات مع حُجَج روبرت نوزيك).

ونجد عند هربرت سپنسر وعصبة الدفاع عن الحرية والملْكية نوعـــا مـــن الحرية "المقيَّدة"، مع أن من المهم أن نتذكر أن معاصرين ليبراليّين كثيرين كـــانوا ينظرون إلى أعضائها على أنهم متطرفون. وكان الاهتمام الـــسياسي الرئيـــسي لـ ... يتمثل في أن الليبرالية دافعت، في الماضي، عادةً عن الحرية الفردية ضـــد

إكراه الدولة. وكان كتابه الشهير The Man versus the State (1884) [الإنسان ضد الدولة]، يهدف إلى تذكير الليبراليّين بأصولهم الحقيقية وبعيدا عن اشتراكية جلادستون التجريبية وخطايا المشرّعين. وفى نظر سبنسر، كان الأفراد يمتلكون أنفسهم من خلال الحقوق الطبيعية. وكان لكل شخص حق متساوٍ فى حرية متساوية. وقد نشأت الحقوق الطبيعية فى سياق عملية بيولوجية من التقييد المتبادل والتعاقدية وكان هذا ضروريا للمجموعات الاجتماعية. وتتمثل النقطة المهمة التى ينبغى أن نشير إليها بشأن سبنسر فى أن حجته لصالح الفردية راسخة الجذور فى ميتافيزيقا تطورية طبيعية طموحة. وكان الهدف منها تحرير الفرد من الإكراه. وكان يمكن فقط لمجتمع صناعى يعزو أهمية قصوى إلى مثل هذه الفردية أن يكون ليبراليا بصورة حقيقية.

وفى ألمانيا، تجدر ليبرالية هومبولت، الأسبق كثيرا، بالمقارنة بإيجاز مع ليبرالية سبنسر. فمثل سبنسر، كان هومبولت يمقت فكرة تدخل الدولة فى شئون الفردية. ولم تكن عند سبنسر مشكلة فى الاتفاق مع تعليق هومبولت القائل إن "على الدولة أن تمتنع عن كل اهتمام بالرفاهية الإيجابية للمواطنين، وعليها ألا تخطو خطوة واحدة أبعد مما هو ضرورى للأمن المشترك والحماية ضد الأعداء الخارجيّين" (Humboldt 1969, 37). غير أن تعريف هومبولت للفردية مختلف بصورة ملحوظة عن تعريف سبنسر. ذلك أنه أراد الحرية فى سبيل التطوُّرَ الجمالى الأقصى للفرد (Bildung [التكوين])، وهذه فكرة جرى استكشافها بصورة مكثفة فى الأدب الألمانى فى تراث Bildungsroman [رواية التكوين]. حيث يُطوِّر كل شخص حساسياته/ها. وهذه عملية عضوية بصورة جوهرية. وفى نظر هومبولت، "كلما صارت مشاعر إنسان أغنى فى أفكاره، وأفكاره فى مشاعره، صار نُبْلُه فائقًا" (Humboldt 1969, 18). والفرد ينمو، ويتطور، ويصير أكثر تحضُّرا من خلال تجارب مختلفة. والحرية هى القدرة على هذا "التكوين". والهدف النهائى "هو التطور الأعلى والأكثر انسجاما ... إلى كلٍّ كامل ومتماسك"، وهذه

فكرة كان على ج. س. ميل أن يستعملها فى كتابه On Liberty [عن الحرية] (Humboldt 1969, 16)[١٣]. ويقمع إكراه الدولة مثل هذا التطور الجمالى.

وفكرة أن المجتمع يقوم على أساس التقييد الفردى المتبادل والعقد، الذى يمكن أن نجده عند سبنسر، صدمت سمة مميزة ليست مختلفة عن ليبرالىٍ كلاسيكى آخر فى القرن التاسع عشر، هنرى سيدجويك، فى كتابه Elements of Politics (1897)[مبادئ السياسة]. وفى نظر سيدجويك، يتمتع العقد بأهمية جوهرية للنظام الفردى الطابع. والعقد أساسى لتوحيد ذرات المجتمع الفردية. غير أن المقارنة مع سبنسر تنتهى هنا، لأن سيدجويك بذل قصارى جهده لإبعاد فرديته النفعية المعتدلة عن الفردية المتطرفةعند سبنسر. وعلى حين أن سبنسر كان عنيدا فى معارضته لقانون الفقراء والتوفير العام للتعليم، رأى سيدجويك طريقا وَسَطًا بين تطرُّف سبنسر والاشتراكية التجريبية لإدارة جلادستون الليبرالية فى ثمانينيات القرن التاسع عشر. على أن الحد الأدنى من الأمن الشخصى، وتنفيذ العقود، وحقوق الملكية الخاصة ليست ضمانات كاملة للرفاهية الفردية. وهناك شكل للتدخل الفردى الطابع الذى يهدف "إلى يؤمِّن [الفرد] من الألم والضياع" (Sidgwick 1897, 58). وتمثل رعاية الطفل، وفرض الموازين والمقاييس، والتشريع الوقائى فيما يتعلق بالشئون الصحية، والإسكان، والتدريب الطبى أمورا يكون أفضل إشراف عليها للدولة. كما أنها تتفق بوضوح مع الفردية. وقد اعتقد سيدجويك أن الأفراد لا يعرفون دائما فى الحقيقة أفضل مصلحة خاصة بهم، وأنه لا ينبغى السماح لهم بالمعاناة نتيجةً لجهلهم أو ربحهم نتيجةً لإضعاف الآخرين.

وكان سيدجويك، رغم أنه كان انتقاديا للإدارة الليبرالية فى ثمانينيات القرن التاسع عشر، التى كانت، فى رأيه، أبويَّةً بالمعنى الأسوأ للكلمة، أقرب كثيرا إلى هذا النوع من الليبرالية الاجتماعية من سبنسر. واعتقد سبنسر أن المعاناة، والألم،

والبؤس، مساوية لنظام الإنذار البيولوچى للجسم(*). والمحنة هى المدرسة الفعالة للآثم. والدعم المفتعل لفرد متخلف يُضعف النوع التطورى. وكما عبَّر سپنسر فإن: "رعاية الذين لا يصلحون لشيء على حساب الذين يصلحون لشيء قسوة بالغة" (quoted in Wiltshire 1978, 154; also Taylor 1992). ويدحض سپنسر معظم الإجراءات التى يذكرها سيدچويك بوضوح باعتبارها متعارضة تماما مع الفردية الليبرالية الحقيقية.

وكانت معارضة سپنسر لفردية سيدچويك النفعية امتدادا لمعارضته العامة للبنتامية Benthamism بوصفها فلسفة عملية [لخدمة مصالح ذاتية]. ورغم رأى أ. ف. دايسى A. V. Dicey فى البنتامية باعتبارها "ليست شيئا آخر سوى فردية منهجية" متطابقة تماما مع حرية التجارة laissez-faire، اعتقد سپنسر أن فلسفة كهذه كانت مفتوحة على اتساعها للتعسف السلطوى (Dicey 1905, xxx). ولا يمكن مطلقا أن يكون مبدأ "السعادة الكبرى"، كما استعمله بنتام وفيما بعد چ. س. ميل، الأساس للتشريع الليبرالى السليم. ولم يكن سپنسر وحيدا فى هذا الرأى. ورغم صيت شخصيتين بارزتين مثل بنتام و چ. س. ميل كشخصيات مؤسِّسة لِّليبرالية، شكَّك بعض الليبراليِّين، مثل سپنسر ومؤخرا روبرت نوزيك، فى أوراق اعتمادهم [١٤]. وقد أكد نوزيك أن أحد الأخطاء الأساسية للنفعية يتمثل فى أنها بمحاولة إضفاء طابع إجمالى على المنفعة تدمر انفصال الأفراد وقيمتهم.

ولـ هايك اعتراضات مشابهة. فهو يشك فى الفرضية العقلانية الراسخة فى صميم النفعية، أى: أن بمستطاع أىّ شخص حساب السعادة العامة للمجتمع. وهو يؤكد أن العقل أداة عملية محدودة تُرشِد الأفراد إلى إشباع مصالحهم. ولا أحد يمكن أن يقف فوق مصالحه (Hayek 1960, 38, 57 and 61)[١٥]. ويرتكب النفعيون الخطأ الفلسفى المتمثل فى عدم تمييز الحدود للعقل وعلى حين أراد چ. س. ميل

(*) ضد الخطر – المترجم.

تحرير الفرد من الأعراف، اعتقد هايك أن التقاليد الاجتماعية والأخلاقية تشكل الطابع الفردى المتميز.

وتشكِّل حجة هايك بشأن التكوين الاجتماعى للفرد جسرا ملائما إلى تصور الطابع الفردى الذى يستخدمه الليبراليون الجُدُد، رغم أنه يستخدمه بطريقة مختلفة للغاية. وكان أحد العناصر الرئيسية فى الفهم الليبرالى الجديد للطابع الفردى يتمثل فى أنه يمكن توفيقه مع الجماعة، وهذه فكرة تبنَّاها من جديد الجماعاتيون الليبراليون فى ثمانينيات القرن العشرين. وفى حالة الليبراليِّين المثاليِّين، كانت الحُجة ميتافيزيقية تماما بصورة مباشرة. وكان يُنظر إلى الطابع الفردى على أنه ثمرة دولة أخلاقية. وكان الفرد الذى يحدِّد أفعاله/ها ضمن بارامترات (عناصر ثابتة) اجتماعية عقلانية هو المواطن العقلانى بصورة جوهرية لدولة أخلاقية.

وقد أكد ت. ه. جرين، على أسس مثالية، أن المجتمع وسيلة للتحقيق الذاتى الفردى والطابع الفردى للنمو. وتوجد السياسة لإبراز القدرات الكامنة للفرد. وتعتمد إمكانية مثل هذا التطور على وجود مؤسسات اجتماعية. ويمثل كل فرد إمكانية روحية يمكن تحقيقها عبْر المجتمع. وفى نظر جرين، لا يمكن أن تكون المنفعة البشرية مجرد تعاقُبٍ لمباهج. وتوجد المنفعة الحقيقية بالأحرى فى ممارسات للمرء تقدِّم إسهاما مستمرا للمنفعة العامة لزملائه المواطنين. وهذه المنفعة العامة هى التى تقدِّم الإشباع لفهمٍ أكثر دواما للنفس البشرية[٦٦]. وعلى هذا النحو تكون النفس الدائمة منسجمة مع المنفعة المشتركة. والمؤسسات المدنية هى الشكل أو الخارجى للمُثُل العليا الأخلاقية. والمبرِّر الوحيد للمؤسسات المدنية هو الإسهام الذى تقدِّمه نحو النمو الأخلاقى للأفراد. ولهذا فإن المنفعة المشتركة لا يمكن أن تنفصل عن الفرد. وللأفراد وحدهم حقوق وواجبات كأعضاء فى المجتمع المدنى – مجتمع عليه تمكين الأفراد من النمو.

ويمكن أن نجد اعتقادا مماثلا عند الليبرالى الجديد ل. ت. هوبهاوس. وكما أكد هوبهاوس فى كتابه Liberalism [الليبرالية]، تأسست الليبرالية على الفرد الذى يدير نفسه، غير أنه "فى تحقيقه لقدراته على الإحساس، والحياة، والطاقة الذهنية والبدنية ... وفقا لعبارة جرين، يجد منفعته فى المنفعة العامة" (Hobhouse 1911, 128, also Allett 1981, 204). وتوفر الحياة المجتمعية الإطار والشروط التمكينية التى يمكن أن يتطور بها البشر. ويكون مجتمع حرا "حيث تتمتع كل العقول بسعة المدى، وهو ما لا يمكن بلوغه إلا بالوفاء ببعض الشروط الأساسية لصلتها المتبادلة عن طريق الجهد المنظَّم" (Hobhouse 1918, 60; also Collini 1979, 10, 97).

ولم تمثل فكرة كهذه تراجعا عن أىّ التزام بالفردية. فقد أكدت فى الواقع أن الطابع الفردى المتميز ينمو فى مجتمع وأن جانبا من هذا الطابع الفردى يتمثل فى إدراك لأهداف مشتركة. وكان الليبراليون، فى هذه الحجة، مهتمين بصورة رئيسية بالفردية المدنية. وكما يعلِّق مايكل فريدن: "الليبراليون الجدد ... فسَّروا افتراض المسئولية المشتركة عن مجالات محدَّدة للنشاط البشرى على أنها فى حد ذاتها تقود إلى نمو وكمال الأشخاص" (Freeden 1986, 108). وكان الطابع الفردى، خاصة فى نظر الليبراليِّين المثاليِّين، و ج. س. ميل إلى درجة ما، عملية نمو فى اتجاه حياة أكمل. ويقتضى نمونا الشخصى الاعتماد المتبادل. ولا يمكن أن نفصل منفعتنا نحن عن منفعة الآخرين.

وتمثلت وجهات نظر شعبية كثيرة أكثر تقليدية فى القرن التاسع عشر بشأن الفردية، مرتبطة بشخصيات بارزة مثل صامويل سمايلز Samuel Smiles أو هارييت مارتينو Harriet Martineau، ركزتْ على الشخصية، ومساعدة الذات، والاعتماد على الذات، متحولة ببراعة فى الحجج الليبرالية الجديدة. وصارت مساعدة الذات والاعتماد على الذات متجسديْن فى تحقيق الذات. وصار من الأسهل على

لمصلحين الاجتماعيّين فى هذا السياق أن يتكلموا عن عقبات مادية تحُول دون تحقيق الذات (وبالتالى عقبات دون مساعدة الذات وتكوين الطابع المميز). وبصورة متزايدة، جرى تبرير تدابير السياسة العامة البريطانية فى تسعينيات القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين، مثل التأمين القومى، ومعاش الشيخوخة، على أنها تقدِّم أساسا أكثر رسوخا لمساعدة الذات. بل وصف البعض التأمين القومى بأنه تأميم للتقتير.

وتتمثل نقطة ينبغى أن نشير إليها هنا فى أن الفردية والطبيعة البشرية تبقيان غامضتين فى الليبرالية. ومن المؤكد أنه لا يوجد أىّ تمييز واضح لا لبس فيه بين "الفردية" و "الجماعية". وتحجب هاتان اللفظتان أكثر مما تكشفان. وعلاوة على هذا، توجد أشكال وإدراكات مختلفة للفردية مبرَّرة من وجهات نظر فلسفية مختلفة وأحيانا غير متناسبة. وأخيرا، تتأرجح آراء متباينة بشأن الفردية بين الكراهية التامة لضرورة تدخل الدولة والقبول الواضح به.

قيمة الحرية الفردية

الحرية قيمة حاسمة عند الليبراليّين. غير أننا يجب أن نهتم بعناية وثيقة بوجهة نظر مايكل فريدن: "ملاحظة أن إيماننا بالحرية يمثل عنصرا أساسيا فى الفكر الليبرالى حقيقة بديهية. واعتقاد أن الليبراليّين كانوا متحدين أيديولوجيًّا عبْر اعتقاد فى الحرية خطأ. ومثل مفاهيم أخرى، تشتمل الحرية على مدًى واسع من المواقف" (Freeden 1986, 266). وكان التمييز التقليدى الذى تمَّ إجراؤه فى إطار هذا المفهوم بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية[١٧]. وبالإضافة إلى هذا، يجرى فى كثير من الأحيان تأكيد أن الحرية الإيجابية ليست فى الحقيقة جزءًا من الليبرالية. وعلى سبيل المثال، ينظر هايك إلى تدهور الليبرالية البريطانية منذ

سبعينيات القرن التاسع عشر على أنه "وثيق الارتباط بإعادة تفسير الحرية" (Hayek 1978, 134; also Hayek 1944). ويرفض التفسيرُ الحالي مثل هذا التقييم.

وإذا قرأنا الكتابات الليبرالية الكلاسيكية بعناية فإنه ليس من الصعب أن نجد التزاما بالفكرة السلبية. ويلتزم بمثل هذا التعريف كتَاب مثل بنچامان كونستان، وأليكسي دو توكفيل، وهومبولت، وسبنسر، وسيدچويك، وحديثا، إيزايا برلين Isaiah Berlin، وهايك، وميلتون فريدمان، وروبرت نوزيك. فالفرد حرٌ عندما يُترك بلا إكراه أو بلا تقييد. وتقليديا، يُنظر إلى الكثير من تدخل الدولة على أنه يُقوّض المبادرة الفردية ويتنافى مع الحرية الأساسية.

والمسألة المهمة هنا هي معنى التقييد. ومن الجليّ أنه مهم بصورة عميقة لتقرير ما إذا كان قد جرى أو لم يجر انتهاك الحرية. وتوجد شروط محدَّدة بوضوح لتحديد طبيعة التقييد. أولا، يُنظر إلى القيود في العادة على أنها مادية في طابعها – سجون وبنادق موجَّهة. ثانيا، تكون خارجية على الأفراد: القيد شيء يفرضه س على ص. وأخيرا، يقتضي التقييد الفعل المقصود المتعمد. ولا يمكن لأحد، وفقا لهذه القراءة، أن يقيّد أحدا بلا قصد. والحقيقة أن هايك يفضّل كلمة "coercion" [إكراه] على لفظة "restraint" [تقييد] الأكثر غموضا، ما لم يكن من الواضح أنه يوجد "restraining agent" [أداة التقييد] (Hayek 1960, 16-17). وليس من الواضح هنا لماذا يجب أن يكون الإكراه أو التقييد مقصودا، إلا إذا كان منصوصا على أن هذا يجب أن يكون الحال.

كما يصرّ هايك على أننا لا ينبغي أن نخلط الحرية مع إحساس داخلي للمرء بأنه حرّ. وعلاوة على هذا فإن العجز ونقص الطاقة أو القدرة ليسا تقييدات. وربما قدّمتْ قدرة أو سلطة إمكانيات لاستعمال الحرية، غير أنها ليست مترادفة مع الحرية. ولهذا لا ينبغي خلط الحرية بالشروط التي يمكن ممارستها في ظلها.

وتعنى هذه الحجة أن المرض، والتوعك، والشيخوخة، والعجز البدنى، والفقر، والبطالة، ونقص الفُرَص لا علاقة لها بالحرية ما دامت ليست قيودا متعمدة.

وفى كثير من الأحيان يرتبط مفهوم كهذا عن الحرية بالملكية. ومن چون لوك فصاعدا، ظلت مسألة الملكية وثيقة الارتباط بالحرية. وقد لاحظ چون جراى John Gray، مقتفيا أثر هايك، أن "الملكية الخاصة تجسيد للحرية الفردية" (Gray 1986b, 62)(١٨). وتصير الملكية امتدادا للحقوق الجسمانية. وفى كثير من الأحيان يمكن الرجوع بكثير من الحجج التى استعملها الليبراليون إلى دعاوى حول "التحرُّر من" الإكراه أو التقييد من جانب الدولة فى الحقوق الجسمانية وحقوق الملكية. وتبرز الدولة فى العادة فى مثل رهانات الإكراه هذه. وهذا مفهوم فى حالة التراثات الدستورية لأن معظم الكتابات الدستورية تطورت فى سياق الحكم المطلق البالغ الاستبداد. وكان هذا الخوف من سلوك الدولة الاستبدادية يصحّ بالنسبة لليبراليِّين كلاسيكيِّين، مثل بنچامان كونستان فى فرنسا فى أوائل القرن التاسع عشر، كما كان يصحّ بالنسبة لليبراليِّين كلاسيكيِّين فى القرن العشرين عارضوا اشتراكية الدولة (Constant 1988).

على أن مبررات الحرية السلبية أوسع من مجرد الدفاع عن الملكية. ويمكن أن يميل معظم أنصارها إلى دعوى أنها ضرورية لكلٍّ من العبقرية والإبداع. والحرية السلبية لا تقترح أىّ بنية أخلاقية ثابتة واحدة للأفراد. والحقيقة أن من المفترض لها أن ترتكز على الاعتراف، والتسامح، والاحترام، فيما يتعلق بالتنوع. وعلى هذا النحو تدل الفردية على تنوُّع فى المزايا. وفى العادة يجرى تأكيد أن الحرية السلبية تقوم بالنقيض المحدَّد لهذا.

والحجج الليبرالية بشأن التقييدات ليست بالغة الاستقامة فى الممارسة. وكان الاهتمام الدستورى الأصلى الرئيسى لل "ويج"، فى صراعهم مع تراثٍ للحكم المطلق، هو دعم الحريات المدنية للتعبير، والعبادة، وما شابه ذلك. وتُمثِّل الهدف

فى محاولة توسيع الضمانات الدستورية. وعند بعض "الويج" والراديكاليِّين تحــوَّل عبء التقييد إلى الحريات السياسية منذ تسعينيات القرن الثــامن عــشر. وانتقــل الاهتمام نحو توسيع حق الانتخاب. غير أنه حتى فى وقت مبكر مثــل خمــسينيات القرن الثامن عشر كان "الويجيّ" جوشيا تاكر Josiah Tucker أيضا يطالب بـ "ثــورة مجيدة"(*) فى المجال الاقتصادى (Eccleshal 1986, 21). وتمحور طلــب الحريــة الاقتصادية فى أربعينيات القرن التاسع عشر حول ملاذ حريــة التجــارة وإلغــاء قوانين الحبوب. وبمعنًى ما، كان ينظــر ليبراليــون مثــل برايــت و ريتــشارد كوبدن Richard Cobden إلى الحرية الاقتصادية على أنها امتداد للحرية الــسياسية. وكانت الحرية الاقتصادية تحرُّرًا من امتياز آخر من الامتيازات الــسياسية لطبقــة مُلاك الأراضى الأرستقراطيِّين الذين كانوا يرفعون بصورة مفتعلة أسعار المــواد الغذائية الأساسية من خلال سيطرتهم الاحتكارية. وبلغ مطلب مثل هــذه الحريــة ذروةً فى عصبة معارضة قانون الحبوب (Howe and Morgan eds 2006).

وبحلول سبعينيات القرن التاسع عشر كان قد صار كثيــر مــن الليبــراليِّين مهتمين أكثر فأكثر بالتقييد على الأفراد المشاركين فى ثقافــة صــناعية. وتركَّــز الاهتمام بصورة متزايدة على الحريات الاجتماعية. وارتبطت الحرية الاجتماعيــة فى كثير من الأحيان (مثل الحرية السياسية والحرية المدنية) توسيعا لتنظيم الدولة. وكما أكد أحد معاصرى سبنسر، كان الناس يحتاجون إلى ضمان الدولــة للتعلــيم الكافى لأن يكونوا قادرين على أن يفهموا حُجَّة سبنسر بشأن الحاجة إلى اســتبعاد تدخُّل الدولة من التعليم (Ritchie 1902, 11-12).

(*) الثورة المجيدة" Glorious Revolution: أو ثورة 1668 Revolution of والمقصود أن تكون الثورة المنشودة مثل نجاح البرلمانيِّين الإنجليز بالتحالف مع غزو ويليام الثالث الهولندى فى الإطاحة بـ **چيمس الثانى** ملك إنجلترا و **چيمس السابع** ملك إسكتلندا و **چيمس الثانى** ملك آيرلندا – المترجم.

وما يمكن أن نلاحظه فيما ورد أعلاه هو أساس التقييد. ومنـــذ آدم ســـميث فصاعدا، كانت هناك بشأن ضرورة أشكال مختلفة من التقييد القانونى. ولا شك فى أن الليبراليّين الكلاسيكيّين، مع كونهم مرتابين إزاء مجال سلوك الدولة، لم يفكـــروا فى الاستغناء عنها. وتصحّ نفس الفكرة على ليبراليّين أحدث. بل يفكر حتى ليبرالى كلاسيكى معتدل هو روبرت نوزيك فى "معادلٍ للدولة" – الوكالة المُـشْرِفة علـــى الحماية Dominant Protection Agency– المنبثقة بصورة طبيعية وعفوية لتقـــديم خدمات الحماية[١٩].

ويبدو بالتالى أنه توجد تمييزات ضمنية، فى إطار الفكـــر الليبرالـــى، بـــين التقييد المبرَّر وغير المبرَّر. وتوجد ثلاث نقاط نشير إليها هنا. أولا، لا يكاد يوجـــد اتِّساق بين تلك الممارسات التى ينظر إليها الليبراليون كتقييدات؛ وثانيـــا، لا يكـــاد يوجد توضيح لمدى الحجة الخاصة بالتقييد المبرَّر؛ وثالثا، كيف يمكـــن أن يحـــدد المرء التقييد المبرَّر دون أن يوضح بالفعل ما هو الجدير بالاهتمام فى أنماط بعينها من السلوك؟

ومن الجلى أن مفهوم الحرية السلبية فى حد ذاته لا يقدّم أىَّ إرشـــاد فيمـــا يتعلق بنشاط الدولة. وقد استعمل ك. ب. ماكفيرســـونC. B. Macpherson، علـــى سبيل المثال، حجة حرية سلبية لدعم تحوُّل اشتراكىّ–التوجه للعلاقات الاجتماعيـــة والاقتصادية فى المجتمعات الصناعية الغربية[٢٠]. ومن الصعب أن يُـــوحى هـــذا بالثقة فى العقل الليبرالى الكلاسيكى. وبالإضافة إلى هذا، لـــم يقبـــل أىٌّ ليبـــراليّين كلاسيكيّين المبدأ المتمثل فى أن التقييد بوصفه تقييدا شرٌّ. وسلوك الدولـــة بوصـــفه سلوكا للدولة ليس بالضرورة تقييدا (Taylor 1985). ويمكن أن يكون الكثيـــر مـــن سلوك الدولة غير ضارّ مطلقا. والحقيقة أن التقييد طقس متغيِّر فى الفكر الليبرالى. واستمر توسيع تطبيقه بلا انقطاع، كما سبق التأكيد، فى النظريات الليبرالية الجديدة فى أوائل القرن العشرين. وقد تطلَّب طابع بعض التقييدات مزيدا من نشاط الدولـــة

أكثر من تقييدات أخرى. وبعض التقييدات مبرَّرة جزئيا لأنها تساعد على القضاء على التقييدات غير المبرَّرة. وهذا هو الحال على وجه الخصوص حيثما لوحظت البطالة، والفقر، والمرض، والشيخوخة، في النوع الأخير. ونرى هنا حركة سائلة إلى صميم الليبرالية الجديدة.

وتتعلق النقطة الثانية بالدرجة التي يمكن توسيع الحجة إليها. ويمكن أن يميل بعض الليبراليِّين، مثل هايك أو برلين، إلى تأكيد أن مفهوم التقييد لا يمكن أن يشمل قيودا مثل الفقر أو البطالة. وليست هناك سوى "تقييدات خارجية إيجابية" ترتبط بعوامل تقييدية متعمدة. وبالتالى فإنه لا وجود لأحدٍ يتعمد أن يوجد الفقر أو البطالة. وهذا هو المعنى الوحيد الذى سيقبل به هايك الاستعمال المتكافئ للتقييد أو الإكراه. ولكنْ، هل توجد أسباب أساسية وراء أن يكون مفهوم التقييد أو الإكراه حصريا بهذه الطريقة؟ والحقيقة أن الصداع النصفى، والمرض الموهن، والجهل، ونقص المهارات، والفقر، والبطالة، تقييدات على الأفراد الذين يمكن القول إنها تُكرههم على نماذج من النشاط. والمطالبة على وجه الحصر بمجرد "التقييد الخارجى الإيجابى" هى فى آنٍ معا لا مبرِّر لها مفاهيميًّا وغريبة تاريخيا ودلاليا. كما يبدو أن كثيرين من الليبراليِّين الكلاسيكيِّين لم يلتزموا بمثل هذه الفكرة الحصرية.

واستمرّ الليبراليون بحجة التقييد إلى القرن العشرين، مع أنهم أضافوا إليها أيضا. وهنا نتطرق إلى التصور الإيجابى للحرية الفردية. كيف يمكن للمرء أن يتحقق مما هو تقييد مبرَّر، دون توضيح ما هو جدير بالاهتمام فى أفعال بعينها؟ وما لم يتخذ المرء وجهة نظر متطرفة، مؤكدا أن كل تقييد بوصفه تقييدا شرٌّ، وهو ما يسلِّم أغلب الليبراليِّين بأنه منافٍ للعقل بوضوح، فإنه ملتزم بتمييز شكلى بين التقييد غير المبرَّر والتقييد المبرَّر. وبقيام المرء بهذا فإنه يقوم بالتمييز كيفيا بين الأفعال متجاوزا، بالتالى، النطاق المباشر للحرية الفردية السلبية. وتنتهى الحرية

الفردية بالتالى إلى التطابق مع أنماط بعينها من الفعل الجدير بالاهتمام. وهذا مجال فَهْم أكثر إيجابية للحرية الفردية.

وفى ثمانينيات القرن التاسع عشر أكد ت. ه. جرين أن الحرية لا يمكن فهمها على أنها غياب التقييد أو الإجبار. وأكد أننا "لا نعنى مجرد الحرية فى أن نفعل ما نشاء. إننا لا نعنى الحرية التى يمكن أن يتمتع بها إنسان واحد ... على حساب فقدان الآخرين للحرية". ويواصل قائلا إن الحرية "قدرة إيجابية على أن نفعل أو نتمتع، وإنها أيضا شيء نفعله أو نتمتع به بصورة مشتركة مع آخرين" (Green 1888, 370-1; see also Dimova-Cookson 2003 and Wempe 2004). والنقاط المهمة التى ينبغى أن نشير إليها هنا هى أن التقدم فى المجتمع يُقاس بتقدُّم مثل هذه الحرية، التى اعتقد جرين أنها تتفق تماما مع تطور الليبرالية، وأن المجتمع المدنى هو الشرط المسبق لممارسة مثل هذه الحرية – التى لا يمكن أن تقوم على عدم حرية الآخرين. وتتوافق الحرية مع المصلحة العامة. وعلى هذا النحو تنسجم حرية الفرد مع المجتمع. والحرية هى القدرة القصوى لكل أعضاء المجتمع على جعل أنفسهم أفضل. وعلى هذا النحو أكد جرين أنها مبرَّرة، على أساس الحرية، والتدخل فى بيع واستهلاك الكحول، والسكن، ومتطلبات الصحة العامة، والبطالة، وملكية الأراضى، والتعليم. ورغم أن مثل هذا العمل إكراهى إلا أنه يقضى على الإكراه غير المبرَّر ليوفر بذلك شروطا للممارسة الحقيقية للحرية. ويمكن بالتالى أن يُشارك القانون فى حياة أولئك الذين يعانون العمل المنهك، ونقص التغذية، وسوء السكن، ونقص التعليم.

وتتردد أصداء هذه الثيمات فى كثير من الكتابات الليبرالية الجديدة. وكما لاحظ هربرت صامويل Herbert Samuel: "لا يمكن أن توجد حرية فردية حقيقية فى حالة إنسان حبيس ومضطهد بالفقر، بساعات طويلة من العمل، وبعدم الأمان فى أسباب العيش. ... ولكىْ يكون حرا فإنه يجب تحريره من هذه الأشياء أيضا.

وفى حالات كثيرة، كانت سلطة القانون وحدها هى التى يمكن أن تؤثر على هـذا. وفى كثير من الأحيان قد يعنى مزيد من القانون مزيـدا مـن الحريـة الفرديـة (Samuel 1945, 25; see also Samuel 1902)[٢١]. وتطرح شخصيات بارزة مثـل هوبهاوس، و ونستون تشرتـشلWinston Churchill، و ه. ه. أسـكويث Herbert Asquithنقاطا مماثلـة (Vincent and Plant 1984, 73-6). وهـذا الفهـم للحريـة الاجتماعية هو الذى يكمن وراء الإدارات الليبراليـة فـى فتـرة ١٩٠٦-١٩١٤ وتشريعها الخاص بالرفاهية. كذلك فإن هذا الخط للفكر هو الذى استمرّ إلى كثيـر من جوانب التراث الديمقراطى الاجتماعى إلى يومنا هذا. وقد تطور فى الـسنوات الأخيرة إلى مجادلات دولية تتعلق بالفقر وحقوق الإنسان[٢٢].

العدالة والمساواة

كان أهم تفسيرين للعدالة ظهرا فى الكتابات الليبرالية فى القـرنين التاسـع عشر والعشرين مفهومان أحدهما إجرائى والآخر توزيعى (العدالة التوزيعية). وقد ركزت الليبرالية الكلاسيكية إلى حد كبير على التـصورات الإجرائيـة وركـزت الليبرالية الاجتماعية على التصورات التوزيعية[٢٣]. وتقتضى العدالـة فـى نظـر الليبرالية الكلاسيكية المحافظة على مجموعة عامـة مـن القواعـد والإجـراءات الشكلية. وهى تقدّم الأساس الشامل المتمثل فى سيادة القانون التـى تجـرى فـى إطارها حماية الأفراد فى ممارسة مصالحهم. والقانون لا يوجد للتدخل فى الأنشطة والاختيارات البشرية الخاصة. إنه معنىٌ بالأحرى بالشروط التى يعبّر فيها الأفراد عن تفضيلاتهم. والعدالة ليست معنية بنتـائج التفـضيلات. ولهـذا فـإن الفقـر، واللامساواة الاقتصادية، والبطالة، ليست فى حد ذاتها قضايا العدالة. وقـد أطلـق هايك على هذا المفهوم المحدد تسمية "العدالة التبادلية" وأكد أنها كانت جـوهر مـا كان الليبراليون الكلاسيكيون يعنون دائما بالعدالـة (Hayek 1960, 440, n. 10)[٢٤].

والعدالة معنيّة بتسهيل الحد الأقصى من حرية الأفراد وعفسويتهم فــى ممارســة مصالحهم أو مزاياهم الشخصية الخاصة. ولهذا فإنها معنية بالمحافظة على القواعد الإجرائية لتحقيق الشروط للحرية الفردية. فهى ليست معنية بالنتائج المنصفة.

وقد أدّى هذا إلى التناحر المباشر بين النظــريتين الإجرائيـــة والتوزيعيـــة. ويركّز الظلم فى نظر الليبراليّين الكلاسيكيّين على الأفعـــال المتعمـــدة للتقييـــد، أو التدخل، أو الإكراه. ونتائج نظام للسوق لا هى عادلة ولا هى ظالمة، حيــث إنهـــا ليست أفعالا متعمدة (Hayek 1982, 65). وكبديل، تحاول العدالة التوزيعية تحــسين المعاناة البشرية والحاجة البــشرية. وكاســتجابة، أكــد المنظـــرون الليبراليـــون الكلاسيكيون مثل هايك أنه لا توجد أىّ مبادئ معترف بها لتوزيع الرفاهيـــة فـــى المجتمع. وحتى إذا كان من الممكن أن نجد مبادئ رئيسية كهذه فإنها لــن تُوضـــع موضع التطبيق فى مجتمع "تقوم إنتاجيته على كون الأفراد أحرارا فـــى اســـتعمال معرفتهم وقدراتهم فى سبيل أهدافهم الخاصة" (Hayek 1978, 140). ويعنى التوزيع خطة، كما يعنى المخطِّطين الذين سيحاولون فرض مبادئهم على آخرين. وتخلـــق مثل هذه العمليات الظلم بصورة لا يمكن تفاديها بحكم عشوائيتها ذاتها. وكانت هذه هى الثيمة الرئيسية فى كتاب هايك(1944) The Road to Serfdom [الطريـــق إلـــى العبودية]. وكانت هذه ثيمة أساسية فى مفهوم هربرت سپنسر عن التـــدهور مـــن المجتمع الصناعى إلى مجتمع محارِب. وفى هذه الحجة تتجه العدالة التوزيعية إلى المجتمعات المتحولة، تحت سراب العدالة الاجتماعية، نحو العدوانية أو الـــشمولية. وعلى العكس، يجب أن يسمح المجتمع العادل بصورة حقيقية للأفراد بالحد الأقصى من الحرية لممارسة مـــصالحهم الخاصـــة دون تـــدخُّل. وإذا كـــان للأفـــراد أن يتلقوا مزايا أو أعباء على أساس الحاجة، فإن هذا سيؤدى أيضا بالتالى إلى تقويض كفاءة نظام السوق. ومع هذا، يعترف هايك بالفعـــل بـــدورٍ مـــا للدولـــة لتخفيـــف المعاناة القصوى.

وليس من المدهش فى السياق الوارد أعلاه أن يفسّر بعض الكتّاب الليبراليّين الكلاسيكيّين الدافع وراء العدالة التوزيعية على أنه الحسد (Hayek 1960, 93). فأولئك الذين لا ينجحون كرجال أعمال يجدون وسائل أخرى لإضعاف الناجحين، أىْ، عن طريق انتزاع ملكيتهم عبْر الضرائب. وفى نظر سبنسر، تتمثل واحدة من المشكلات الرئيسية التى تحاول العدالة التوزيعية أن تُعالجها فى المعاناة والآلام التى تؤدى إليها لامساواة الموارد؛ غير أن هذه المعاناة نفسها متكافئة مع لامساواة الجسم. ذلك أن غير الكفؤ، والخامل، والعاجز، ينبغى التخلص منهم. ويمثل إنقاذ مثل هؤلاء الأفراد عن طريق إعادة توزيع الموارد عليهم أبويّةً فى غير محلها. وهو أيضا تغييرٌ لاتجاه العملية التطورية بكاملها.

وترتبط الحُجَج الواردة أعلاه ارتباطا وثيقا بالحُجَج المستخدمة فى مجال المساواة. فقد عززت الليبرالية الكلاسيكية فَهْمًا شكليا للمساواة. ونشأت اللامساواة كحقيقة طبيعية، أو كنتيجة لمسار لاشخصىّ. وكانت المساواة أمام القانون فيما يتعلق بالحقوق المدنية جوهرية. وكانت المساواة الاقتصادية تعنى الوصول المتساوى إلى السوق. ويجب أن يكون لكل شخص الحرية المتساوية لاتباع مصالحه أو مصالحها، بشرط ألّا تنتهك هذه الحرية الحق المتساوى للآخرين فى أن يفعلوا نفس الشيء. وتُحاول المساواتية الزائفة، من هذا الموقع، تحقيق توزيع أفضل للثروة عبْر تأثير الدولة. وهذا مرة أخرى هو "المجتمع المحارِب" المخيف عند سبنسر. وقد أكد سبنسر فى ١٩٠٣ أن هدفه "لم يكن مساواة الناس، بل مساواة دعاواهم فى أن يجعلوا أنفسهم أفضل" (مقتبس فى Greenleaf 1983, 81). وبصورة لا يمكن تفاديها تؤدى ممارسة المساواة الاقتصادية والاجتماعية الحقيقية إلى تقويض عملية السوق وتدمير الحرية. وعلى هذا النحو تكون الحرية دائما على خلافٍ مع المساواة. وتقود المساواة الحقيقية إلى الإكراه والإرهاب من جانب الدولة (Acton 1971, 71).

ورغم غوغائيات كثير من الليبراليّين الكلاسيكيّين ضد مفهوميّ العدالة التوزيعية والمساواة الحقيقية، من الجليّ أن هاتين الفكرتين الأخيرتين كان لهما مكان الصدارة فى التراث الليبرالى، بالرجوع إلى راديكاليّين مبكسرين من ذوى العقل الليبرالى مثل توم بين[٢٥]. وإذا كان من المسلَّم به أن أىّ شخص له حق متساوٍ فى الحرية المتساوية، والحرية مفهومةً على أنها القدرة على فعل شىء جديد بالفعل، فإن الحجة الليبرالية تبدأ بالتالى بصورة لا يمكن تفاديها فى تغيير بؤرة تركيزها. ومن المرجح إذن أن يقتضى ضمان الحرية المتساوية بعض المبادرات التوزيعية الحقيقية من جانب الدولة.

ولهذا كان الليبراليون الجُدُد، فى أوائل القرن العشرين، واضحين تماما فى تأكيد أن التفاوتات الضخمة فى الثروة ظالمة وبحاجة إلى العلاج عن طريق شكل محدود من إعادة التوزيع. ولم يكن هدفهم تقويض نظام السوق الحرة، إلا أنهم أحسّوا أنه يمكن تخفيف آثارها. وكما أكد ت. ه. جرين: "متروكين لأنفسهم، أو لعمل الخير العفوى، يقوم سكان متدهورون بتأبيد وزيادة أنفسهم" (Green 1888, 376). وقد اعترفت الليبرالية الجديدة بالحاجة إلى إعادة التوزيع فى سبيل الحرية، والمساواة، والعدالة، الحقيقية. وفى الجزء الأول من القرن العشرين، كانت النتيجة المباشرة لمثل هذه الخطوط الفكرية أفكارا ليبرالية جديدة بشأن الحد الأدنى للأجور، والصحة، وتأمين البطالة، والوجبات المدرسية، ومعاشات الشيخوخة، وإلخ.. ولم يكن هذا خطوة نحو الاشتراكية، بل كان بالأحرى توسيعا للحجج الخاصة بالحقوق المتساوية إلى الحريات المتساوية. وقد مورست هذه الأفكار المحددة بقدر كبير من التعقيد النظرى، منذ سبعينيات القرن العشرين، فى الكتابات الليبرالية الاجتماعية لـ چون رولز[٢٦].

والفكرة الأساسية فى النظرية الليبرالية الاجتماعية لـ چون رولز عن العدالة بسيطة بصورة مذهلة، أعنى، تحديد ترتيبات منصفة فى المجتمع لكل الأطراف

لتوافق عليها دون أن تعرف كيف سيكون تأثيرها عليها. وتتمثل الفكرة فى إزالة إمكانية الاعتباطية فى القرارات بشأن العدالة. وفى نظر رولز، لا ينبغى أن تعكس العدالة الفُرَص أو المصالح الاعتباطية، بل ينبغى بالأحرى أن تهدف إلى إلغائها فى سبيل الإنصاف (Rawls 1971, 101-2). والأداة التى يتحقق بها هذا الإلغاء فى A Theory of Justice (1971)[نظرية عن العدالة] هى "الموقف الأصلى" Original position. ويسمح هذا للأفراد بأن يختاروا مبادئ العدالة للمجتمع وراء "حجاب من الجهل" – شكل من النزاهة العقلانية يُعادل، فى الوظيفة، الفكرة القديمة للعقد الاجتماعى والدولة الطبيعية[٢٧]. وكان لدى رولز إيمان قوىّ قوى بالقواعد أو المعايير الضمنية للعقلانية التى يمكن استخلاصها[٢٨].

ويجب أن يكون الإجراء الخاص بالكشف عن هذه القواعد الضمنية نزيها ومحايدا، أىْ إجراءً متفقا عليه. والسؤال الأساسى الضمنى لهذا الإجراء المتفق عليه هو ما هى مبادئ العدالة التى سيختارها أفراد عقلانيون فى موقف مساواة متفق عليها؟ ويسمح حجاب من الجهل لعملية "الاستخلاص" هذه بالحدوث. وتحجب أداة "الحجاب" هذه قدرات وقوّى خاصة عمن يختارون، غير أها تسمح بالمعلومات العامة، التى تقدّمها الفروع العلمية الاجتماعية.

وفى سياق هذا الموقف الأصلى من المفترض أن يكون الفرد الذى يقوم بالاختيار عقلانيا أنانيا، له خطة محدّدة للحياة، يحاول تقليل الخسائر إلى حد أدنى وتعظيم المزايا فى أىّ موقف اختيار. والخير والإيثار مستبعَدان. وعلاوة على هذا، من المفترض أن يرغب أىّ فرد فى مزايا أساسية بعينها، ومزايا أساسية اجتماعية مثل احترام النفس، والحقوق، والحريات، والفُرَص، والسلطات، والدخل، ومزايا أساسية مثل الصحة والفهم. وستحاول أطراف، بقدر الإمكان، تعظيم مزاياهم الأساسية كجزء من خطة عقلانية. ومن المفترض أن تكون هذه المزايا "الخفيفة" مرغوبة من جانب الجميع وهى متميزة عن أىّ مزايا حقيقية "كثيفة"، يملكها كل

شخص، ولكنْ غير المتناسبة إلى هذا الحد أو ذاك فى مجتمع تعددى. ويشير رولز إلى أنه يمكن، مع ذلك، التوصل إلى الاتفاق، حتى فى إطار تعددى، على تصور خفيف للمزايا. والمزايا التى يحتاج إليها كل الأفراد يمكن أن تكون مُستمدة من نموذج يكون من المفترض، رغم قيامه على المصلحة الذاتية، أنه يشكل اختيارا أخلاقيا مثاليا. ويحاول هذا الموقف الأصلى بالتالى تقديم تفسير لإحساسنا الأساسى العميق الضمنى بالعدالة.

ويشير رولز إلى أنه ستكون هناك بعض القيود على اختياراتنا فى هذه الحالة الأصلية. (Rawls 1971, 122-6 and 131-6). وسيكون على أىّ مبادئ مختارة أن تكون عامة (لا تشمل أىّ مصالح محددة)، وشاملة فى التطبيق (تصدق على هذا النحو على كل الأشخاص الاعتباريّين)، وعلنية (أىْ، معروفة للجميع ولا تشمل أىّ قواعد إدارية خاصة). كما يجب أن يكون لها ترتيب قياسى للدعاوى المتصارعة بين الأفراد. كما يجب أن تكون محكمة الاستئناف النهائية فى أىّ تفكير عملى. ويتمثل إجراءالاختيار الدقيق الذى يتبناه رولز فى "المبدأ الأقصى" أو أقصى الحد الأدنى، أىْ، "نحن نرتب البدائل بأسوأ نتائجها الممكنة: إننا نعتمد البديل الذى تكون نتيجته الأسوأ أعلى من النتائج الضارة للبدائل الأخرى" (Rawls 1971, 152-3). وسوف يميل الأفراد بطبيعة الحال من وجهة نظر رولز إلى المخاطرة بالمعارضة.

ويشير رولز إلى أن يُستمد إحساس عام بالعدالة من مبدأ الأقصى،أىْ، أن الحرية، والدخل، والثروة، وأُسُس احترام النفس سيجرى توزيعها بالتساوى ما لم يكن هناك توزيعٌ غير متساوٍ لأىّ أو كل هذه المزايا لصالح الأقل تمتعا بالمزايا. ويمكن تقسيم هذا المفهوم العام إلى مبدأين أساسيين. الأول يعزز حقا متساويا لحريات أساسية متساوية للجميع؛ والثانى، ويشار إليه فى العادة على أنه مبدأ

الاختلاف، يعزز أن تكون اللامساويات الاجتماعية والاقتصادية لأعظم مصلحة للأقل تمتعا بالمزايا ومتعلقة بالمناصب والوظائف المفتوحة للجميع تحت شروط المساواة النزيهة فى الفُرَص. ويتفق كلا مبدأىْ العدالة بوضوح مع إحساسنا الحدسى بما هى العدالة. وهناك أيضا ترتيب معجميّ لهذين المبدأين (Rawls 1971, 243). والأسبقية منطقيا وحدسيا للمبدأ الأول. ولا يمكن تقييد الحرية إلا فى سبيل الحرية. وفى نظر رولز، سيكون التوزيع الليبرالى، فى هذا السياق، محايدا فيما يتعلق بالميزة. وسوف يتعاقد الأفراد مع مجتمعٍ ومع مبادئ العدالة التوزيعية وفقا لمنطقهم ورأيهم. والمزايا الأساسية الفعلية التى سيتمّ توزيعها ستكون أيضا بموافقة الجميع.

وبصورة عامة، يقدّم رولز الحجة الأكثر تعقيدا لتفسير ليبرالى اجتماعى للعدالة التوزيعية خلال أواخر القرن العشرين. ومن الغريب، مع هذا، أن من الجدير بالإشارة، بصورة عابرة، أنه تمت صياغة تلك الحجة فى وقت كانت النيو–ليبرالية قد بدأت تسيطر بالفعل على الخطاب الأيديولوچى للسياسة العامة، وفى النهاية، بحلول العقد الأول من القرن الحادى والعشرين، على النطاق العالمى. ورغم حقيقة أن أفكار رولز (وأفكار مفكرين فلسفيِّين مماثلين) قد تلقاها بحماس هائل قطاعٌ عريض من المجتمع الأكاديمى، وكذلك بعض الساسة والمناضلين الديمقراطيِّين الاجتماعيِّين، وكان تأثيرهم لا وزن له بالمقارنة مع النجاح المندفع للتفكير النيو–ليبرالى، على كلٍّ من المستويات النظرية والسياسات الأكثر يومية. وينبغى أن تلفت هذه النقطة المحددة انتباهنا إلى القيود القاسية على فهْم فلسفى خالص. والحقيقة أن التعقيد النظرى الأكاديمى والفطنة الفلسفية لا تقدِّمان بالضرورة أىّ رؤى مهمة للمنطق السائد لأىٍّ من السياسة أو الأيديولوچيا.

الحقوق والديمقراطية

يجرى فى كثير من الأحيان الرجوع بتاريخ الحقوق الطبيعيـة فـى الفكـر التنويرانى إلى مفكرين مثل جون لوك أو توم پين. ووراء أفكار الحقـوق الطبيعيـة الأصلية كانت هناك عُدَّة كاملة من أفكار القانون الطبيعى وربوبية متفائلة نظـرت إلى العالم على أنه تحكمه قوانين الرب المغروسة فى تفكيرنا. وكان يُنظر إلى مثل هذه الحقوق على أنها دعاوى لا-اجتماعية، وشاملة، وغير قابلة للتـصرف تقـوم على الطبيعة البشرية. وكان امتلاك ومراعاة مثل هـذه الحقـوق شـرطا مـسبقا لازدهار البشرية.

وعلى أيدى جون لوك وبصورة أخص، المستوطنين الأمـريكيِّين، والثـوار الفرنسيِّين، صارت الحقوق الطبيعية مذهبا جذريا ومربكا. وكانت تمثـل احتجاجـا دائما على الحكم الوطيد. وكانت اتجاها سرعان ما انتقـل مـن مطالـب للحيـاة، والملكية، وحرية التعبير، وتقرير المصير السياسى، والحرية الدينية إلـى مطالـب من أجل الأقليات، والمجموعات العرْقية، والنساء، والفقراء. وقد أراد راديكـاليون كثيرون، مثل پين، أن يتمّ تقنين هذه الحقوق فى وثائق دستورية. ويجب أن نـشير، مع هذا، إلى أنه لم تكن كل هذه الحقوق متناسبة. فقد كان الحق فى الحرية والحـق فى الملكية متعارضين فى أمريكا الشمالية، حيث كان يُنظر إلى العبيد فى البدايـة على أنهم جزء من الحق الطبيعى فى الملكية.

وفى النهاية تحوّل السعى إلى المساواة الحقيقيـة المـستمدة مـن الحقـوق الطبيعية إلى الحركات الاشتراكية المبكرة للقرن التاسع عشر. وتحـوّل، وأحيانـا تكلَّس، البُعْد الآخر للحقوق الطبيعية إلى دفاع عقائدى عن حقوق الملكية القائمـة، كما أشار ماركس فى مقاله المبكر "عن المسألة اليهودية" (Marx 1972). وبكلمات أخرى، صارت الحقوق الطبيعية ببساطة دفاعا عن النظام الاقتصادى القائم. وقـد علَّق د. ج. ريتشى D. G. Ritchie على هذا المسار على أنه يقدِّم "تـصويرا آخـر

للطريقة التى يمكن أن يتبنى بها المحافظ من جيلٍ أفكار جيلٍ سابق من الراديكاليِّين" (Ritchie 1903, 16).

وفى نهاية القرن التاسع عشر غيَّر بعض الليبراليِّين قليلا مفهوم الحقوق الطبيعية، وبصفة خاصة التركيز على الحقوق الطبيعية فى الملكية. وعلى سبيل المثال، أكد ت. هـ. جرين أن فكرة "دولة طبيعية" لا-اجتماعية فكرة زائفة. فالبشر مخلوقات اجتماعية بطبيعتهم. ولا وجود لأىّ حقوق "طبيعية" سابقة على المجتمع. وتنطوى الحقوق دائما على إقرار معيارى داخل المجتمع. وبالتالى ينظر جرين إلى الحقوق الطبيعية على أنها اختزال لتلك الحقوق التى تُسهم فى كلٍّ من المصلحة الفردية للشخص والمصلحة المشتركة للمجتمع. وهى، فى نظر جرين، الشروط السلبية لتحقيق الطاقات والقدرات الفردية.

وتلك الحُجَج وثيقة الصلة بصفة خاصة بمسألة حقوق الملكية. وكما أكد معظم الليبراليِّين الكلاسيكيِّين فإن الملكية شرط مسبق لتطور الشخص. والتدخل فى الملكية انتهاك جسيم للحقوق والحريات. غير أن هذه الحُجة لها جانب آخر. إذا كانت الملكية شرطا مسبقا مهمًّا للتطور البشرى، فإن من المؤكد بالتالى أن يكون مجتمع ليبرالى مُلزمًا أخلاقيا كواجب بأن يضمن لكل شخص الوصول إلى بعض الملكية. ومن ناحية أخرى، سوف يميل شخصٌ سبنسرىٌّ أو هايكىٌّ إلى أن يقول بصورة سلبية إن المساواة فى الوصول أو الفرصة فقط يجب ضمانها. ولا أحد يجب أن يمنع المشاركة الفردية فى السوق، ولكن النتيجة، سواء كان فشلا أو نجاحا، هى وحدها اهتمام الفرد. ويؤكد عكس هذه الحُجة (التى كانت تقليديا جزءًا من الموقف الليبرالى الاجتماعى) أنه يجب ضمان مساواة أساسية أكبر فى الملكية. وبكلمات أخرى، يعنى اعتقاد أهمية الملكية للتطور الفردى إعادة التوزيع الأوسع للثروة ونشر الملكية إلى كل المواطنين. فالفردية ترتكز على الملكية.

وربما كان أكثر الأنصار الليبراليين الكلاسيكيّين السلبيّين يزعمون أن الحُجة المذكورة أعلاه سوف تستلزم التدخل فى حقوق ملكية الآخرين، المفترض أنها مقدسة للغاية. وكان لبعض الليبراليِّين الجُدُد طُرُق للتغلب على هذا. أوّلا، الحقوق الطبيعية ليست دعاوى لا-اجتماعية بل هى دعاوى منسجمة مع المنفعة العامة. فهى تدلّ على إقرار اجتماعى معيارى. وإذا كان لدى بعض الناس أملاك عقارية ضخمة تمنحهم السلطة على آخرين، لا يمكنهم بالتالى أن يحققوا قدراتهم الكامنة، فإن مثل هذه الملكية ليست بالتالى حقا أصيلا، حيث إن الحقوق مشروطة بالمنفعة المشتركة والإقرار الاجتماعى. ولا يمكن اكتساب الحرية الحقيقية بإفقاد آخرين حريتهم. ثانيا، إذا كانت الملكية شرطا مسبقا للحرية، فإنه ينبغى بالتالى أن يُقرّ كل أعضاء المجتمع بمسئولية، عبْر المنفعة المشتركة، عن تقديم وسائل للحرية لزملائهم المواطنين. وأخيرا، كان يجرى أحيانا تمييز الملكية بين ملكية من أجل الاستعمال، أو ملكية مكتسبة بصورة حقيقية، وملكية من أجل السلطة، المستمدة فى أغلب الأحيان من الدخل غير المكتسب والربح. وكانت الأولى هى التى يُنظر إليها على أنها الحق الأصلى، وليس الثانية. وخصصت هذه الحجة قَدْرًا من الثروة يمكن استخدامها لإعادة التوزيع الأساسية. والحقيقة أن قِيَم الزيادة غير المكتسبة للملكية كانت الهدف الرئيسى للمقترحات الليبرالية الجديدة قبل ١٩١٤ بشأن الضرائب التصاعدية.

ومن المعترف به أنه ليس كل الليبراليِّين الكلاسيكيِّين كانوا على وفاق مع مبدأ الحقوق الطبيعية. وفى القرن التاسع عشر كان البنتاميون المثال المبكر الأوضح على رفض هذا المبدأ. وفى نظرهم، كانت الحقوق ترتيبات مؤسسية لحماية المصالح، ترتكز فى نهاية الأمر على علم المنفعة. فلا وجود لأىّ حقوق طبيعية قبل-مؤسسية أو قبل-اجتماعية؛ وقد وصف بنتام مثل هذه الحقوق بأنها

"مجرد هراء". وفي أواخر القرن التاسع عشر، تبنّى ليبراليون مثل هايك موقفا قانوني الطابع وإجرائيا أكثر كانطية. وكما علّق جونجراي، عند هايك "تحدد محتوى الحقوق الليبرالية بالتفكير في مطالب العدالة ... أكثر مما على تأمُّل نطاق الحقوق "اللوكية" في دولة طبيعية متخيلة" (Gray 1986, 77). ويقوم هذا النوع من الحجة في العادة على تمييز بين "الحق" و"الخير". وتتمثل وظيفة الحقوق الإمداد بإطار عمل إجرائي واضح يمكن أن يبحث الأفراد ضمنه عن الخير الخاص بهم. ولا يقترح مفهوم كهذا للحقوق أيّ تصوُّر خاص للخير. غير أن المقاربة الأكثر كانطية "المبنية-على الحق" صارت جديرة بالنقد في مناقشات ثمانينيات القرن العشرين لنقاد جماعاتيّين مثل مايكل ساندلMichael Sandel (Sandel 1982)[٢٩]. وتوجد هنا تقريبا عودة إلى ثيمات الليبراليّين الاجتماعيّين المثاليّين، مثل ت. هـ. جرين، الذى أصرّ على أننا يجب أن نأخذ البُعْد الكوميونى بجدية وأن نأخذ فى اعتبارنا الأهداف والغايات المشتركة للوجود الاجتماعى فى مناقشة أىّ تصوُّر للحقوق (Sandel ed. 1982, 5-6)[٣٠].

وتتعلق مسألة أخرى مهمة هنا فى علاقة الليبرالية بالديمقراطية. وربما كان من المفترض أن الليبرالية لها نوعٌ ما عميق من الارتباط بالديمقراطية. ومثل هذه الفكرة مضللة. أولا، الليبرالية الكلاسيكية يجرى تمييزها تقليديا من الديمقراطية الليبرالية. وقد صار شكل من الديمقراطية – الديمقراطية التمثيلية – يتحدد على أنه إحدى الأدوات الدستورية للّيبرالية كما عرفها القرن التاسع عشر. وبعد فرط الديمقراطية التشاركية فى ثورة ١٧٨٩، كانت لم تَعُدْ، خاصة فى فرنسا، ثقة بالديمقراطية. وفى بريطانيا، لم يكن لدى "الويجية" سوى اهتمام ضئيل جدا بالديمقراطية. فقد كان "الويج" ما يزالون نخبويّين بصورة عميقة فيما يتعلق بالحكم السياسى، رغم غزواتهم المتباعدة نحو القبول والسيادة الشعبية. والحقيقة أن هذا النفور من توسيع حق الانتخاب سمة مميِّزة للكتّاب الليبراليّين فى القرن العشرين.

وكان هناك، مع هذا، مظهر للتراث الليبرالى يتطلب توسيعا لحق الانتخاب بوصفه الحق الأساسى للمواطنين أصحاب الملكية العقارية. ونظر البنتاميون إلى توسيع حق الانتخاب على أنه أداة مفيدة لبلوغ السعادة القصوى عن طريق تقييد وتوازن مختلف مصالح المجتمع بحيث لا يكون بمستطاع لا مصالح أرستقراطية شريرة ولا الجماهير الجانحة أن تفرض سيطرتها. ولم يكن مثل هذا التصور للديمقراطية تعليميا ولا بانيا للشخصية بل كان حاميا للمصالح الأساسية للملكية.

ومن المحتمل أن ج. س. ميل المنظّر الأكثر تفاؤلا فيما يتعلق بالديمقراطية، لاعتقاده أنه يمكن أن يكون لها تأثير مفيد على التطور الأخلاقى للمواطنين. يمكن أن نجد النظرة الأكثر تطورا هذه إلى الديمقراطية عند بعض الليبراليّين الجُدُد مثل جرين، وهوبهاوس، وديوى. غير أنه فى القرن العشرين تواصَل الشك فى دور الديمقراطية والحاجة إليها داخل الليبرالية الكلاسيكية. وتتمثل المشكلة مع الديمقراطية، فى نظر بعض الليبراليّين، فى أنها لا تؤدى دائما إلى سياسات ليبرالية. وكان جيفرسون Jefferson وماديسونMadison قد أشارا إلى هذه المشكلة فى القرن الثامن عشر، مدافعيْن عن الحاجة إلى "احترازات مساعدة" ضد الديمقراطية. كما نظر هايك إلى الديمقراطية والليبرالية على أن لهما غايات مختلفة قد تتوافق أو لا تتوافق. ويمكن أن تحمى الديمقراطية الوقائية المقيَّدة الليبرالية. غير أنه توجد أخطار. وفى ذهنه الناخبون الألمان فى ١٩٣٣، لاحظ هايك: "واقع أننا شهدنا الملايين يصوِّتون لصالح التبعية الكاملة لطاغية ربما جعل جيلنا يفهم أن اختيارنا لمن يحكمنا لا يضمن الحرية بالضرورة" (Hayek 1960, 14). وفى السنوات الأخيرة، منذ تسعينيات القرن العشرين، قام بعض الليبراليّين الاجتماعيّين بوجه خاص بتطوير قراءة أكثر تعقيدا بكثير للديمقراطية. وركزت الفكرة الأكثر تحبيذا من هذه الأفكار على ثيمة الديمقراطية التداولية، التى تنظر إلى التداول المنهجى على أنه طريقة رئيسية لتنظيم الممارسة العامة للسلطة فى إطار دولة ليبرالية[٣١].

الاقتصاد

يُدرِك كل الليبراليّين قيمة اقتصاد السوق الرأسمالى. غير أنه توجد وجهات نظر مختلفة للغاية بشأن طبيعته. ومن المشكوك فيه أن جذوره جرى تصوُّرها فيما يتعلق إما بكفاءته أو بقيمته فى تعزيز الحرية. وكما أكد ألبرت هيرشمان Albert Hirschman ، فإنه منذ عصر النهضة فصاعدا ظلت هناك نظرة للبشر ككائنات تسيطر عليها أهواؤها passions. ويثور السؤال حول الطريقة التى نتعامل بها مع هذه الأهواء. وقد جرى تمحيص مختلف الأفكار – أعنى، كبت الأهواء؛ واستعمال أهواء تعويضية؛ و، أخيرا، استغلال الأهواء فى نشاط ما برىء أو غير ضار اجتماعيا. ويوضح هيرشمان كيف أن تعبير "passion" [هَوًى] تحوّل ببراعة إلى تعبير "interests" [مصالح]. وأخيرا صارت هذه المصالح مصالح اقتصادية، تنتقل ببطء من قاعات مجلس الدولة إلى الاقتصاد. والمصلحة "قامت على صُنْع المال – دلالة إيجابية وخلاقة" (Hirschman 1977, 42). وكان يجرى النظر بصورة متزايدة إلى صُنْع المال من خلال عدسة كلٍّ من المصلحة والبراءة. وكان يُنظر إلى التجار على أنهم سلميون ومسالمون. واعتقد كثيرون أن روح الفتح سيحل محلها روح التجارة. وكان الجميع، ومنهم آدم سميثAdam Smith، فى هذه المرحلة متفائلين بوجه عام فيما يتعلق بنتائج التجارة غير المعوّقة على الحضارة البشرية.

ومع أن آدم سميث كان حريصا على تطور القِيَم التجارية، فقد كان مهموما أيضا فيما يتعلق بنتائجها على الفضائل العسكرية والنظام المدنى. وكانت قيمة الاقتصاد الحر تتمثل فى قدرته على استغلال الأهواء المتقلبة. وفضلا عن هذا، نظر ليبراليون كثيرون، من توم پين فصاعدا، إلى المشاركة فى السوق وملكية الأرض باعتبارها تؤدى إلى ظهور فضائل مدنية مسئولة. ولهذا فإن تعزيز الحرية والكفاءة لا يمثل التأثير الرئيسى prime effect بالضرورة للسوق. والحقيقة أنه توجد أسباب كثيرة فيما يتعلق بضرورة تقييم اقتصادات السوق الحرة. فهى تُعلِّم

الاعتماد على النفس والانضباط الذاتى. وهى تحقق السلام والنظام. ويقيِّم بعض المنظِّرين نظام السوق فى حد ذاته؛ ويقيِّم آخرون النتائج المنطقية البالغة الأهمية التى يُحْدِثها. والمثال الأكثر تطرفا للخط الأول هو براكسيولوجيا Praxeology [دراسة استدلالية لفعل الإنسان] لودفيج فون ميزيسLudwig von Mises، الذى يؤكد أن الأسواق جيدة بصورة قَبْلِيّة، بغض النظر عن نتائجها المنطقية. ولا يتبع ليبراليون كثيرون هذا الخط المحدَّد.

ويتمثل أحد العوامل غير المريحة إلى حد ما وراء فكرة الانسجام الطبيعى للاقتصاد الحر فى أن هناك فى كثير من الأحيان ميتافيزيقا غير محدَّدة أو غير مُفَصَّلة تدعم المناقشة. وعند كتّاب مثل سميث، تكون "اليد الخفية" مغلَّفة داخل ربوبية ملطفة ولكنْ متفائلة. وكان الرب يوجِّه حقا التطورات العشوائية بوضوح للسوق. على أنه، بصرف النظر عن محاولة هايك تحديد هذه الميتافيزيقا، فى فكرته الخاصة بنظام تبادُلىّ catallactic عفوى، يبقى هذا العامل غير فعال وغير قابل للجدال فى الجانب الأكبر من الليبرالية الحديثة.

ويؤكد بعض الليبراليِّين أنه كان يوجد عصر ذهبى للاقتصاد الليبرالى. بل يميل بعض النقاد إلى الموافقة (Arblaster 1984). وهو يسمَّى أحيانا عصر حرية التجارة laissez-faire. ويعتقد البعض أنه لم يجرِ تطوير أىّ فلسفة متماسكة تتعلق بتدخل الدولة قبل النصف الثانى من القرن التاسع عشر. وكان المبدأ السائد هو عدم التدخل أو حرية التجارة (Greenleaf 1983, 25). ومن المهم أن نتذكر أن حرية التجارة لم تكن مطلقا فكرة ليبرالية على وجه الحصر. وبعد بدايتها، استولى عليها المحافظون بسرعة واستعملوها بصورة دورية منذ منتصف القرن التاسع عشر. وفى نظر الليبراليِّين خلال القرن التاسع عشر، كان يُنظر إليها على أنها أداة مفيدة للاستعمال، فى البداية، ضد الامتيازات والاحتكار. وكان استعمالها الأكثر فعالية من جانب مدرسة مانتشستر للاقتصاديِّين، التى نظر أنصارها إلى الاحتكار

العقارى الأريستقراطى الذى سيطر على المواد الغذائية الأساسية على أنـــه أحـــد أعظم الشرور. وكان هذا بلاغة معادية للإقطاع. وقد أرجع چـــون برايـــت John Bright، مثل المعجب به ت. هـــ. جرينT. H. Green، كثيرا من أمراض بريطانيا إلى العائلات النورماندية المالكة للأرض.

ورغم أنه توجد شخصيات مثل هربرت سبنسر الذى يبدو أنه تطابق بصورة وثيقة مع مبدأ حرية التجارة، فإننا نشهدها بأقصى الوضـــوح فـــى بريطانيـــا فـــى منظمات مثل Liberty and Property Defence League [عصبة الدفاع عن الحرية والملْكية]، التي كانت مأهولة في الحقيقة بكثير من المحافظين، مثل رئيسها، لـــورد ويمزLord Wemyss. وحتى النقاد الفرديون المتطرفون، مثل أوبيـــرون هربـــرت، بدأوا حياتهم السياسية فى حزب المحافظين. ورغم أن حرية التجارة ظهـــرت فـــى مناقشات ليبرالية كثيرة منذ ١٨٣٠ وصاعدا، إلا أنها بحلول ثمانينيات القرن التاسع عشر أخذت تتراجع إلى حد كبير عن التيار الرئيسى للفكر الليبرالى والواقع أنها لم تعاود الظهور فيها مطلقا منذ ذلك الحين. والحقيقة أن بعض الكتاب يشكُّون فى أن تكون موجودة بالفعل أثناء منتصف القرن التاسع عشر (Gray 1982a, 27-8).

ويؤكد بعض الليبراليّين الكلاسيكيّين، فى سياق رغبتهم فى تصنيف طبعـــتهم الخاصة من الليبرالية، أن ليبراليّين آخرين، مثل البنتـــاميّين Bentamites، تخلـــوا بالتدريج عن التزامهم بالاقتصاد الحر وصاروا مهووسين بتدخُّل الدولة. والحقيقـــة أن هذا مضلِّل. وإذا بحثنا مجادلات الليبـــراليّين طـــوال القـــرنين التاســـع عـــشر والعشرين، وجدنا التزاما متواصلا وينمو ببطء بدور الدولة[٣٢]. والليبرالية الجديدة توسيع لهذه الأطروحة العامة، واعتراف بأن كل مواطن له الحق المتـــساوى فـــى التمتع بالموارد الاقتصادية، والسياسية، والثقافية، الأساسية. ويقتضى هذا المـــسار بعض التدخل فى الحياة ومراقبتها. وكما أكد چ. أ. هوبسون: "الليبراليـــون ...لـــم يلتزموا مطلقا بنظرية أو سياسة هذه الفردية الضيقة المتمثلة فى حريـــة التجـــارة"

(Hobson 1909, 92-3). وفى نظر الليبراليّين الجدد، يستتبع تضخم مجـال الدولـة دائما زيادة فى الحرية الفردية.

وينبغي أن نشير إلى أن الليبراليّين الجدد أرادوا أن يتخلـوا عـن اقتـصاد السوق. فقد أراد كثيرون من الليبراليّين الجدد في فترة ما قبل ١٩١٤ إضفاء طابع أخلاقى على الرأسمالية. وفى حالة اقتصاديّين ليبراليّين مثل جون مينارد كينز John Maynard Keynes فى ثلاثينيات القرن العشرين، كان التشديد مختلفا، منتقلا إلـى جدال اقتصادى أكثر تقنية تتعلق بإشراف الدولة على نظام السوق في سبيل زيـادة فاعليته في خفض البطالة والفقر وبالتـالى إطـلاق القـدرات المنتجـة الكاملـة للرأسمالية. وكان هذا قد صار ثيمة رئيسية للّيبرالية الجديدة فيَ عشرينيات القـرن العشرين، متوّجا فى ١٩٢٨ بـ (تقرير) "المستقبل الـصناعى لبريطانيـا" Britain's Industrial Future. ومعروفا باسم الكتاب الأصفر، بسبب غلافه، كان هذا برنامجا موسّعا لنشاطٍ بقيادة الدولة يشمل الأشغال العامـة، وانتـشار الملكيـة، وتوسـيع الضرائب التصاعدية، وتشجيع الادخار. وباختـصار، كـان يقتـرح شـكلا مـن الرأسمالية المخططة أو الموجّهة. ويبدو أن كينز نفسه لم يكن بالغ الإدراك لمشكلة الفقر، إلا كمورد اقتصادى غير مستغل بصورة كافية. وقـام بتطـوير سياسـات اجتماعية شاملة بشأن الفقر و. هــ. بيفيردج W. H. Beveridge فـى تقريـره فـى ١٩٤٢: Report of Social Insurance and Allied Services [تقرير عـن التـأمين الاجتماعى والخدمات المجمعة]، الذى أرسى الأسس لنظام الضمان الاجتماعى فى بريطانيا. ومن الجلى أن معظم التغيرات الرئيسية فـى الـسياسة فـى المجـالات الاقتصادية والاجتماعية فى بريطانيا خلال القـرن العـشرين، وبالتأكيـد حتـى سبعينيات القرن العشرين، قام بتطويرها الليبراليون الجدد أوالاجتمـاعيون. وهـذا التطور للسياسة الاجتماعية ليس متعارضا بالضرورة مع الليبراليـة الكلاسـيكية.

وكان هناك توسُّع وتحوُّل تدريجيان للأفكار على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، وهذا ما أدى إلى زيادة تدخُّل الدولة في السياسة الاقتصادية والاجتماعية.

السياسة والدولة

نشأ المفهوم الليبرالي عن الدولة من تراث فكري أقدم كثيرا يتمثل في الدستورية [الحكم الدستوري] constitutionalism. وقد ركزت الليبرالية منذ بدايتها على ثيمات دستورية. وبطبيعة الحال، لم يكن لدى كثير من الكتاب الدستوريّين المبكرين أيّ إدراك عن كثير من الثيمات التي قد نربطها الآن بالليبرالية، غير أن الفيدرالية ضاقتْ ذرعا بالتراث الدستوري، وطابقت نفسها معه من الناحية العملية في نهاية المطاف. وكان الاهتمام الرئيسي لهذا التراث الدستوري، كما في الليبرالية، يتمثل في تقييد نطاق الدولة، وجعلها قابلة للمحاسبة ومسئولة عن أفعالها، وتأمين التزامها ببعض القِيَم.

وظل يجري تأكيد أن الليبرالية ملتزمة بدولة حدٌّ أدنى، دولة تقتصر على مهام النظام الداخلي والدفاع الخارجي وتميِّز بين العالمَيْن العام والخاص. ورغم أن بعض الليبراليِّين الكلاسيكيِّين يقعون بصورة دورية في نوبات من القلق بشأن طريقة تقييد الدولة، فإنهم يبقون عاجزين بحكم واقع أن الدستورية الليبرالية نظرية عن الدولة ومهتمة بالمصلحة العامة. وإذا كانت هناك قيود فإنها مشيَّدة ضمن دولة. فالشرط الذي لا غنًى عنه لهذه القيود يتمثل في الدولة ذاتها. والحدود التي يُفترض وجودها بين العام والخاص حدود متبدلة بصورة متواصلة. والدولة الليبرالية ملتزمة رسميا باحترام عالم الخاص، ومع هذا، فكما رأينا في الأقسام السابقة، لا توجد أيّ قاعدة واضحة لتمييز الخاص من العام. ومن الجليّ أن الدول

الليبرالية، فى أزمنة الحرب، يقومون بالفعل، بصورة لا يمكن تفاديها، بتغيير الحدود.

وكما كان الحال فى القسم الخاص بالاقتصاد، نجد التزاما بطيئا ومتناميا لدى الليبراليِّين فيما يتعلق على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين بالدور الإيجابى للدولة. وقد تباينت حُجَج الليبراليِّين، مرة أخرى، بين أولئك الذين يتأرجحون قريبا من اللَّادولتية/الأناركية، كارهين الدولة أو ناظرين إليها على أنها ضرورة مؤسفة، وأولئك الذين يرونْ دورا إيجابيا وفعالا للدولة فى تعزيز الفردية الحقيقية والنظام المدنى.

وفى الحالة المعتدلة لشخصيات مثل أوبيرن هربرت، جرت المناداة بدولة حرة كليا. أما ليبراليُّو أواخر القرن العشرين، مثل روبرت نوزيك، فكانوا مهتمين بالدفاع عن دولة حد أدنى إلزامية أكثر تحديدا، مقيَّدة بالقيود الجانبية للحقوق الطبيعية. غير أن بعض الليبراليِّين الهايكيِّين انتقدوا نوزيك على كونه بالغ الاعتدال فى رؤيته (Gray 1986a). ونظر هربرت سبنسر إلى الدولة على أنها "لجنة إدارية" تعيسة ولكنْ ضرورية. وكان لدى سبنسر قائمة شاملة من "do nots" ["لا تفعلى"] للدولة. وقد نظر إلى السجل البرلمانى لبريطانيا على أنه كارثة كاملة: مشروعات قوانين مكوَّمة فوق مزيد من مشروعات القوانين لعلاج عيوب القوانين السابقة. ويتعارض مثل هذا النمو للدولة مع التطور الاجتماعى نحو المجتمع الصناعى بغرس روح الاتِّكال فى السكان وتقويض الثقة بالنفس عند الفرد. وفى نظر سبنسر، لا ينبغى بالتالى أن يكون للدولة أىّ اهتمام بمساعدة الفقراء، وتشريعات المصانع، والصحة العامة، وشبكة صرف المياه، والمجارى، والتطعيم. كما أن سبنسر، على عكس هومبولت، وآدم سميث، ومالتوس، رفض أىّ شكل لتدخل الدولة فى التعليم على نفس الأسس. وعارض شبكات البريد والفنارات التى تنظمها الدولة واستثنى، بصورة غريبة، رابطة التمريض البريطانية British

Nursing Association والجمعية الوطنية لمنــع القــسوة إزاء الأطفــال National Society for the Prevention of Cruelty to Children باعتبارهــا مجموعــات "جماعية" للغاية تُقوّض الفردية. ومن ناحية أخرى، اقترح سبنسر رقابة الدولة على قوانين التشهير وتنظيم التلوث، والضوضاء، والتدخين. وداعبتــه فكــرة برنــامج للدولة لتأميم الأرض، حيث ينظر إلى ملكية الأرض على أنها عدوان ضد الحقوق الفردية. كما أنه اعترف أيضا، في وقت لاحق فى الحياة، بالحاجة إلى تدخل الدولة فى صيانة الطرق، والأرصفة، والمجارى. وأحبط كل هذا بشدة بعض مُريديه.

ويمكن أن نرى ازدواجا مماثلا إزاء الدولة عند الليبراليِّين النفعيِّــين. فقــد سمح بنتام، و ميل، و سيدجويك للدولة، رغم الالتزام الصريح بدولة مقيَّدة، بالقيــام بصورة تدريجية بمهام أكثر، تتجاوز حقا مقترحات سبنسر. وسمح علــم المنفعــة للنفعيِّين بتقدير قيمة النشاط التشريعى. ولم تكن هناك أىّ أسس جوهرية لمعارضة الدولة فى حد ذاتها. ولم يضارع أحدٌ من الليبراليِّين القاريِّين (الأوروبيِّــين)، مثــل كونستان، اعتدال سبنسر. ذلك أن كونستان و توكفيل يسعيان وراء قيود من خلال توازن وفصل السلطات داخل بنية الدولة. وكان خوفهما الكبير يتمثــل فــى نمــوّ ديكتاتورية شعبية والتدهور الناشئ عنها للحرية الفرديــة. ولا يحبِّــذ الليبراليــون الكلاسيكيون الأحدث، مثل هايك، أىّ دولة فائقة الاعتدال أو حتى معتدلة بــالمعنى النوزيكى Nozickian، رغم أن من الجلىّ أنهم على خلاف مع التراث النفعى منــذ بنتام فصاعدا.

ولهذا فإن النظرة الأكثر إيجابية عن الدولة لا هى نتيجة انتقال مفــاجئ ولا هى نتيجة مراجعة أساسية للفكر الليبرالى. إنها نتيجة حركة بطيئة داخل الأفكــار الليبرالية. وسيكون من الصحيح أن نقول إن هذه الحركة قام بتسريعها إلى حد مــا مفكرون بارزون مثل جرين. ويتصور المفهوم المثالى عن الدولــة أن لهــا دورا أخلاقيا إيجابيا فى المجتمع. فالدولة ليست مجرد مؤسسة مجردة، بل هــى نتيجــة

إرادات وأمانيَ المواطنين المكوِّنين لها. إنها كيان عضويّ مصمَّم لتحقيق الأهداف العامة للبشرية، المتوافقة مع الفردية والحرية الصحيحتين. وتمثل المؤسسات في الدولة أهدافا أخلاقية جرت موْضعتها. ويتوقف معنى ومغزى الدولة على تحسين أعضائها، وعلى هذا فإنها ما تزال بمعنى مهمّ فردية وملتزمة بالحرية الفردية. ومع هذا، تحتاج مثل هذه الحرية إلى الدولة لتوفير الشروط الضرورية لنموّ كل المواطنين.

وهذه الأفكار، بالإضافة إلى استعمالات أكثر جذرية للفكر النفعي والتطوري، تكمن بصورة راسخة وراء مجيء الليبرالية الجديدة في بريطانيا. وفي نظر مفكرين مثل هوبسون و هوبهاوس، وفي أمريكا، مثل ديوي و رولز، جرى النظر بصورة متزايدة إلى الدولة على أنها جزء لا يتجزأ من الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع. ولم تكن معنية فقط بتحرير الأفراد من عقبات في طريق نشاطهم الاقتصادي، بل كانت مرتبطة بنشاط بترقية حياة أفضل لمواطنيها. وإلى يومنا هذا، لم يكن الليبراليون راضين مطلقا بصورة كاملة عن الدولة. فقد أقلقتهم بالفعل الحربان العالميتان الكبيرتان في القرن العشرين وتغلغُل الدولة في مجالات كثيرة. وكان القلق حقيقيا لدى الليبراليّين الجدد في بريطانيا خلال وبعد الحرب العالمية الأولى، فقد أحسُّوا بعمق بأنهم غير سعداء بشأن قضايا مثل التجنيد العسكري الإجباري. غير أن الاستياء من الدولة لم توُقف الليبراليِّين مطلقا عن استخدامها لتعزيز الحرية، والاستفادة بعدالة التوزيع، وترسيخ إطار عمل قانوني للعلاقات الاقتصادية، وتطوير اقتصاد مختلط، وتوفير سلَع عامة بعينها. فالدولة بهذا المعنى يمكن أن تكون مؤسسة تمكينية للحياة الطيبة لكل المواطنين.

خلاصة

سنقوم الآن بمراجعة الانتقادات الرئيسية التى يمكن أن يلتقى بها دارس الفكر الليبرالى. وبعض هذه الانتقادات موجّهة بصفة أعمّ إلى العقلية الليبرالية بكاملها؛ وتهدف انتقادات أخرى إلى أشكال نوعية من الأيديولوچيا الليبرالية. وفى سبيل سهولة التناول سيتمّ تقسيم هذه الانتقادات إلى ثلاثة موضوعات رئيسية: نقد العقلية الفردية؛ ونقد الواقع ووهم الأيديولوچيا الليبرالية؛ وأخيرا، بعض الأفكار المتعلقة باتجاه وذروة الفكر الليبرالى فى القرن الحادى والعشرين.

ويشمل نقد العقلية الفردية مجموعة كبيرة من الحجج التى يمكن ذكرها هنا بإيجاز فقط. أولا، يجرى تأكيد أن الليبراليّين يجدون من الصعب بشدة صياغة أىّ مفهوم واضح وواقعى للحياة الاجتماعية. وقد جرى اتهامهم بأنهم يتصفون بسذاجة سوسيولوچية من جانب كلٍّ من النقاد الاشتراكيّين والمحافظين. وإذا كان الليبراليون يفهمون الوحدات الأساسية للتجربة على أنها ذرات منعزلة، فكيف يمكن تكوين أىّ أفكار جماعية؟

وإذا حاول أحدٌ صياغة أىّ نظرية حقيقية عن القبول الفردى، ألا يمكن أن يكون من غير العملى للغاية، حيث إن القبول الفردى سيفترض أن يحصل كل عمل تقوم به الحكومة على قبول كل فرد؟ وفى الممارسة، لا يؤكد الليبراليون هذا مطلقا ويُنظر إليهم بالتالى على أنهم غير متّسقين مع الاتجاه العام لحُجَجهم. ومن الواضح أن ليبراليّين كثيرين كانوا مستعدين تماما لقبول أن الأفراد يجب إكراههم، ومن جديد يبدو هذا غير متّسق مطلقا مع أساسٍ فردى. وفى نفس الخط، سيؤكد بعض النقاد أن الليبراليّين يحاولون بطريقة خفية تهريب إجماع أخلاقى أو اجتماعى من الباب الخلفى. ويرفض هايك، بعد أبحاث طويلة بشأن أهمية المسئولية الفردية وعدم اتساق المسئولية الجماعية، التصدى لمنطق حجته هو ويحاول أن يُبقى على تماسك المجتمع عن طريق تقاليد أخلاقية غير واعية من

المفترض أن يقبلها كل الأفراد دون تفكير. ويمكن أن يشبه هذا خِفَّة يد. وبمعنى ما، فإن الليبرالى الأفضل، الذى يكوّن رأيه فى العالم وفقا للمصلحة الذاتية الفردية بصورة خالصة، يمكن أن يكون المتكسِّب (دون أن يدفع)، بصرف النظر عن التكلفة على الآخرين. وقد يكون التكسُّب هو الدرب الأكثر عقلانية، طالما كان آخرون مسئولين علنًا.

وإذا كان من الصعب توحيد المصالح الفردية، فإن من المستحيل عمليا صياغة أىّ نظرية مُرْضية عن الطيبات العامة أو التوفيق بين السلطة الفردية والسلطة العامة. وتعنى الفردية، كما يؤكد النقاد، أن كل المنافع خاصة بصورة خالصة. فكيف يمكننا توحيد هذه المنافع؟ وببساطة فإنه لا يمكن توحيد التفضيلات الفردية لتقديم تدابير عامة، يكون من المعتاد فرضها فى النهاية. وبصورة عامة، يبدو أن الليبراليِّين، رغم تقديرهم للأفراد، ليسوا مهيَّئين حقا لأن يفهموا تماما المنطق الكامل للفردية. وتعنى الفردية فى معناها الأكثر راديكالية الأنا–وحدية solipsism والنسبية فى كل أمور الأخلاق والحقيقة. وهناك يبدو أنه لا وجود لأىّ طريقة للتمييز بين المصالح الحقيقية والزائفة للفرد. والواقع أن فكرة المصالح الحقيقية ذاتها تبدو خاطئة من منظور فردى بصورة خالصة. وهذا سبب وراء أن الفكر الليبرالى يُنتج كثيرا جدا من القضايا الأخلاقية المعقدة. وبالتالى، هل يمكن أن نقوم بإدانة الإجهاض، أو القتل الرحيم، أو الأمومة البديلة؟ وهل لنا أىّ حق فى رقابة الإباحية؟ والحقيقة أن أهمية وقيمة الأفراد وحرياتهم الفردية هى التى تكمن وراء مثل هذه الأسئلة المتصلة بالسياسة العامة والاجتماعية.

وتتمثل نقطة الضعف الجوهرية فى هذا الخط للنقد فى أنه لا ينطبق إلا على عدد محدود من الليبراليِّين. وهناك فردية اجتماعية (أو فى الحقيقة جماعاتية ليبرالية) يمكن أن نجدها عند كتَّاب ليبراليِّين كثيرين، من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، وهى تعترف بالفعل بقِيَم مجتمعية بعينها فى التكوين الاجتماعى للفرد.

والحقيقة أن ليبراليّين اجتماعيّين كثيرين قاموا بتطوير نظريات بالغة التعقيد عن الطيبات العامة ونظريات اجتماعية عن العدالة. وبالتالى، يميل النقد إلى أن يفشل من حيث التراث الليبرالى ككلّ.

وتركز المجموعة الثانية من النقد على واقع ووهْم الأيديولوچيا الليبرالية. ويمكن إيجاز هذا النقد فى عدد من التناقضات. ويجرى تأكيد أن الليبراليّين يحتفون بحرية أولئك الذين لا يمكن أن يستخدموها، ويعلنون المواطنة المتساوية للجميع ويجعلونها غير ضارة بأغلبية. والليبرالية أكثر اهتماما بكثير، بهذا المعنى، بالحقوق المدنية مما بالجوعى. وسيؤكد كثير من الليبراليّين أن موت المرء جوعا فى مجتمع ليبرالى أفضل من أن يكون جيد التغذية وغير حر فى مجتمع سلطوى أو شمولى. والطريقة التى يمكن بها أن يعرف الليبراليون الجيدو التغذية هذا أصابت النقاد بالحيرة فى كثير من الأحيان. ويتكلم الليبراليون بعبارات حماسية عن أهمية الملكية، غير أنهم من الناحية الفعلية، عبْر مؤسساتهم وأسواقهم الاقتصادية، ينكرونها على الملايين. والحقيقة أن الليبراليّين، خاصة طوال القرن التاسع عشر، كانوا مشهورين بمواقفهم الفظة إزاء الفقر. ويكفى أن نتذكر كلمات وأفعال الإدارات الليبرالية أثناء المجاعات الأيرلندية الكبرى، أو مواقف الشخصيات البارزة مثل مالتوس إزاء الفقراء الكادحين، لتعزيز هذا الافتراض. وتعلن الليبرالية القيم الإنسانية المشتركة للحضارة ثم تمتدح الفردية الأنانية – وهذا موقف تم إيجازه بعناية تامة فى نظرية آين راند عن فضيلة الأنانية. وتهتم الليبرالية بالمساواة القانونية للجميع، ولكنْ ليس بالمساواة فى الملكية أو السلطة. وهى ترى أنه لا صراع بين الملكية العقارية ومساواة الفُرص. وكان لدى الليبراليّين، فى أعين نقاد بعينهم، صحافة ملائمة للغاية. ولهذا ينبغى أن نفكر فى الواقع القائد وراء الوهم.

وما فائدة الحرية أو المواطنة المتساوية لفرد يتضور جوعا ومريض؟ إن الليبرالية لا ترى أن الملكية العقارية غير المتساوية التى يمكن أن تقود إلى قدرات غير متساوية، يمكن بالتالى أن تشوّه العلاقة المتبادلة بين البشر. وفى التفكير الكلاسيكى والنيو-ليبرالى، يجرى النظر فى كثير من الأحيان إلى الفقر، على سبيل المثال، على أنه خطأ الفرد. ولهذا يجب جعل الفقير مسئولا عن فقره. ويقال إن الملكية العقارية أساسية. غير أن النظام الرأسمالى يسلّم بأن كثيرين لن يشاركوا فيها. وعندئذ يُنظر إلى التدخل فى ملكية شخص ما على أنه انتهاك فظ للحقوق. وعلى هذا فإن الفرد المريض المتشرد الذى يموت فى شارعٍ حرا ولا مظالم جرى ارتكابها على حين يكون مليونير خاضع للضريبة التصاعدية ضحية ظلم شديد. ولهذا وصف روبرت نوزيك فرض الضرائب على الأثرياء بأنه شكل من عمل السخرة. ووجد كثيرون مثل هذه الاستنتاجات للتفكير النيو-ليبرالى إما غريبة بصورة عميقة أو مقيتة.

ويصطدم عدد من هذه الانتقادات مع وجهات نظر كلاسيكية ونيو-ليبرالية بعينها. غير أنه، كما رأينا فى هذا الفصل، كان يجرى إعلان مختلف مفاهيم الحرية، والمواطنة، والحقوق، والملكية، داخل إطار الليبرالية. وواقع أن الليبراليّين الاجتماعيّين ركزوا فى كثير من الأحيان على الحرية على أنها، على سبيل المثال، "أن يعيش المرء حياة تستحق الحياة" أو "النموّ كمواطن فعال"، كمقابل لكونه ببساطة "متروكا وشأنه" أو "بلا تدخُّل فى شأنه"، ينبغى أن ينبهنا إلى الدرجة التى بقيت فيها الحرية مفهوما خلافيا بصورة عميقة، حتى داخل الحظيرة الليبرالية.

وتركز المجموعة الأخيرة من الانتقادات على مصير الليبرالية كنظرية سياسية. وهو بمعنى ما نقدٌ مع إضافة سمة أكثر إيجابية. ويتمثل الخلاف فى أن حريات وحقوقا محددة سعى إليها الليبراليون لم تتمّ تجربتها إلا من جانب مجموعات محدودة من المجتمع. وكما أكد جويدو روجييرو Guido Ruggiero فإنه:

"تحت قناع ليبرالية عالمية، أخفت البرچوازية امتيازا مماثلا لذلك الذى تباهت بـه الأرستقراطية ذات يوم؛ ولهذا كانت جهود البروليتاريا للإطاحة بالامتياز الجديـد، ورغم أن هذه الجهود كانت فى ظاهر الأمر غير ليبرالية فإنه كان عليها فى الواقع أن تخلق ليبرالية أوسع" (Ruggiero 1927, 48). وحتى القرن العشرين، كان يجرى فى كثير من الأحيان استبعاد الجماهير العريضة والنساء من مزايا الحضارة الليبرالية، من حيث الحقوق السياسية، والثقافية، والاقتصادية، والاجتماعية، المتساوية. ومع هذا تغيَّر طابع الليبرالية، نتيجةً لتوسيعها لتشمل هذه المجموعات. وحدث هذا التغيير فى البداية مع مجموعات الطبقة العاملة وبعد ذلك، فى القرن العشرين، امتدت إلى النساء. وبالتالى، وكما قال روچييرو، فإن التعاون المتنامى بين المجموعات الليبرالية والعمالية منذ تسعينيات القرن التاسع عشر "ليس من قبيل المصادفة أو تعبيرا عن انتهازية سياسية، بل يترسخ بصورة عميقة فى ضرورات الديمقراطية الجديدة" (Ruggiero 1927, 157). وقد استمرت هذه العملية فى مختلف أشكال الديمقراطية الاجتماعية والليبرالية إلى يومنا هذا (Vincent 1998a and Freeden 2005)[٣٣].

وهناك تحريف آخر لهذه الحجة. فمنذ ثلاثينيات القرن العشرين، أكد عدد من النقاد ذوى الإلهام الماركسى للِّيبرالية أن الليبرالية عاجزة عن التعامل مع هذا التوسيع الطبيعى لمنطقها، لأن القيام بهذا ستكون له نتائج هائلة على الرأسمالية، وتعظيم الربح، والملكية العقارية. ولم تدرك الليبرالية أن "الديمقراطية السياسية التى جاءت بها كانت تقوم على افتراض غير معلن بأنها لن تمسّ الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج" (Laski 1936, 243). وكانت تستحوذ عليها بشدة فكرة أنها فشلت بما يكفى لأن تأخذ فى الاعتبار الأسس الاقتصادية التى عبرت عنها. وتمثلت الطريقة الوحيدة للخروج أمام الليبراليِّين، فى البحث عن وسيلة ما لوقف العملية

بكاملها. وهم يجدون هذه الطريقة، كما يؤكدون، فى الفاشية. وقد قامت الفاشية بحماية التراكم الرأسمالى واضطهدت البروليتاريا. والفاشية على هذا النحو "تبرز بوصفها التقنية المؤسسية للرأسمالية فى طور تناقضها" (Laski 1936, 248). وبالطبع فإن هذه الحجة تتصور الليبرالية على أنها عقيدة متدهورة ترتبط بصورة لا تنفصم بأسلوب إنتاج محدَّد. وتعنى نهاية الرأسمالية نهاية الليبرالية. وتتمثل نقطة ضعف رئيسية لهذه الحجة فى أنها لا تفسِّر السبب فى أن الفاشية، فى عشرينيات القرن العشرين، ظهرت فى بلد لم يكن فيه، فى ذلك الحين، سوى تراث ليبرالى ضعيف جدا (ألمانيا)، وبالمقارنة مع بريطانيا، فى بلد بقاعدة رأسمالية صناعية متخلفة للغاية.

والحقيقة أن الليبرالية بقيت على المشهد السياسى خاصة فى الفكر الأوروبى الأنجلو-أوروبى، رغم أن حربين عالميتين غيَّرتا السلوك الليبرالى. وتحطم الكثير من مبدأ الكمالوية(*) المتفائل لليبراليِّى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين على ميادين قتال سوم Somme، وإيبر Ypres، والتجربة اللاحقة فى داخاو Dachau، وبوخينفالت Buchenwald(**). فقد صار من الصعب الإحساس بالتفاؤل فيما يتعلق بالنوع البشرى فى هذه السياقات. وقاد هذا، بعض الليبراليِّين، إلى فقدانٍ للأمل وموقف أكثر تشاؤما. وفى ثلاثينيات القرن العشرين، اهتم كثيرون فيما يتعلق، بأولئك الذين لم تأسرهم جاذبية الفاشية أو الماركسية، بالنداء الجذاب للشكية، والتثقيف الذاتى الفردى، والتفحص-الذاتى، رغم أنه ينبغى ألَّا ننسى التفكير القوى الذى جرى فى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين فى الجناح التقدمى

(*) منعا لأىّ التباس ترجمنا perfectablism إلى الكمالوية التى تعنى عدم القبول بغير الكمال (من perfectible التى تعنى قابل للكمال) تمييزا لها عن perfectablism الكمالية التى تعنى طلب الكمال – المترجم.

(*) سوم (فرنسا)، وإيبر (بلجيكا)منطقتان شهدتا معارك فى الحرب العالمية الأولى، داخاو، وبوخينفالت معسكرا اعتقال فى ألمانيا أثناء الحرب العالمية الثانية – المترجم.

للحزب الليبرالى البريطانى، وعلى وجه التحديد فى "المدارس الصيفية الليبرالية"، التى شارك فيها معظم الليبراليّين الرئيسيّين (Freeden 1986, ch. 4).

وفى فترة ما بعد ١٩٤٥، عاودت الليبرالية الظهور فى عدد من الأشكال السياسية. وفى خمسينيات القرن العشرين ظهرت فى مجموعات "نهاية أيديولوجيا" الحرب الباردة، التى نوقشت فى الفصل ١، التى كان لها أثر كبير فى كلٍ من أمريكا وأوروبا. ومن المفارقات أن الليبرالية عارضت العقل الأيديولوجى. وبدا أن العقل الأيديولوجى شمولى دائما إما جزئيا أو كليا. وفى ذلك الحين، انجذبت الليبرالية إلى سياسة إجماعية، خلطت بينها وبين السياسة اللا-أيديولوجية. وفى نظر البعض، كان يُنظر إلى السياسة على أنها تحدث فقط فى المجال الليبرالى. وخارج هذا السلوك المعادى للشمولية تطوّر خيطٌ آخر للفكر الليبرالى، دحض عقلية "نهاية الأيديولوجيا". وربما جرى التعبير عن هذا أفضل تعبير فى كتابات هايك و فريدمان. وكان هذا محاولةً لإعادة المجتمعات الغربية إلى وضوح أصلى لرؤية يوتوبية للّيبرالية الكلاسيكية. ومن المحتمل أن هذا كان المكوّن الأهم لما سُمِّىَ فى وقت لاحق بالعقلية النيو-ليبرالية، التى صارت شهيرة فى ثمانينيات القرن العشرين، وما تزال تُهيمن – بأشكال مختلفة – على الخطاب العام فى دول عديدة (وفى الحقيقة فى مؤسسات عالمية بعينها) إلى يومنا هذا (Harvey 2005; Turner 2008). على أن من المهم أن يُوضع هذا فى منظور. وليس هناك شىء نقىٌّ فى مثل هذه الأيديولوجيا الليبرالية الكلاسيكية أو النيو-ليبرالية. والبرامج الهايكية (نسبة إلى هايك)، والفريدمانية (نسبة إلى فريدمان)، والنيو-ليبرالية رؤى ضيقة للّيبرالية مثل عقلية "نهاية الأيديولوجيا"[٣٤].

ويتعلق مظهر ثالث للّيبرالية باستمرار تيارات مختلفة للفكر الليبرالى الجديد والفكر الديمقراطى الاجتماعى[٣٥]. ولم يكن التدهور الانتخابى للّيبرالية، فى بريطانيا وبلدان أخرى، يعنى موت التأثير الليبرالى – فالأمر على العكس تماما من

هذا. ذلك أن معظم الأحزاب الاشتراكية الإصلاحية والمراجعة في أوروبا (والحزب الليبرالى البريطانى بالتأكيد) قامت ببساطة بارتداء العباءة الأيديولوچية لهذه الليبرالية الاجتماعية. والحقيقة أن التفكير الليبرالى (من نواحٍ أكثر عمومية) كان ظاهرا فى حركات سياسية عديدة. وعلى سبيل المثال، كانت الجدالات السياسية والاقتصادية الحقيقية في بريطانيا، إلى يومنا هذا، إلى حد بعيد، بين أشكال من الأيديولوچيا الليبرالية الكلاسيكية والاجتماعية، أكثر منها بين المحافظة والاشتراكية.

ويتعلق مظهر معقد أخير للِّيبرالية بازدهار الفلسفة السياسية الليبرالية الأنجلو-أمريكية منذ سبعينيات القرن العشرين، وهى تمثل من جديد دوافع متباينة داخل الأيديولوچيا الليبرالية. ويمكن أن نرى هذا فى البداية فى إنتاج شخصيات بارزة مثل چون رولز، وروبرت نوزيك، ورولاند دووركين، وديڤيد جوتييه David Gauthier، وبرايان بارى، ومايكل والزر، بين آخرين كثيرين. وقد انجذب نوزيك وجوتييه إلى الفصائل الأكثر ليبرالية كلاسيكية وتحرُّرية، فى حين صار رولز من الناحية العملية الشفيع المقدَّس للفصيل الليبرالى الاجتماعى. ولم يؤثر الليبراليون الاجتماعيون مثل كينز وبيڤيريدچ وحدهم، على سبيل المثال، فى فكر حزب العمال البريطانى. وفى ثمانينيات القرن العشرين، فى نفس الوقت الذى كان يستشهد فيه المحافظون الليبرليون بـ هايك باستحسان، كانت الفصائل الليبرالية الاجتماعية داخل الدوائر العمالية والفابية البريطانية آخذة فى الإشارة إلى رولز أيضا. وفى حالة رولز، ونوزيك، وهايك، بقى تصوُّر التراث الليبرالى إلى حد ما انتقائيا، مُفْقِرًا بالتالى فهمنا له.

وفى سنوات أحدث، منذ أواخر تسعينيات القرن العشرين، تفتَّتَ هذا الشكل للِّيبرالية الفلسفية حتى إلى مدى أبعد. ومن ناحية كانت هناك استمرارية للخيط الأكثر شمولا وعالمية للِّيبرالية الفلسفية، على خُطَى تراث چ. س. ميل. ويمكن أن

نجد هذا فى كتابات رولاند دووركين وفى شكل أكثر كمالوية فى إنتاج چوزيف رازJoseph Raz. وما يزال هذا التصور للّيبرالية ملتزما بغاية عقلانية أساسية لكل الليبراليّين. وتميل مثل هذه النظريات أيضا إلى أن تكون غائية. وتكون المؤسسات عادلة بالتالى بقدر تعزيزها لهذه الغاية. وكبديل ما يزال إنتاج رولز وبرايان بارى المبكر يحتفظ بليبرالية عالمية، ولكنْ فقط بتصوُّرٍ غير-كمالوىٍّ خفيف لهذه الغاية.

غير أن كتابات رولز اللاحقة انتقلت نحو منظور مختلف ركز على "الليبرالية السياسية" political liberalism. وحاول هذا المنظور أن يتفادى مسألة الحقيقة الأساسية الشاملة فى سبيل استيعاب الجماعية (Rawls 1993). وتمثلت المشكلة أمام الليبرالية السياسية فى جماعية مقبولة. ذلك أن المواطنين لن يتفقوا على القضايا الميتافيزيقية، والدينية، والأخلاقية. على أن مثل هؤلاء المواطنين يمكن أن يظلوا يعتمدون على "شروط الإمكانية" للتقاطع داخل ثقافات ديمقراطية ليبرالية. وقد وفرت هذه الشروط حدا أدنى من بنية ضئيلة لمبادئ العقل العملى. أمدتْ، بدورها، بأساس سياسى تنظيمى خالص للتعاون، بـ إجماع متشابك بالفعل. وبالتالى كانت رؤية رولز للّيبرالية السياسية معتدلا، ومقيَّدا، ووقائيا، وسلبيا[٣٦]. ويمكن أن نجد طبعة أكثر تطرفا من هذه الليبرالية السياسية فى الكتابات اللاحقة لـ چون جراى. وهذه ليبرالية تعايُشٍ ذى إلهام واقعى تحاول تأمين شروط تعايش سلمىّ بين تصورات للغاية مختلفة وغير متناسبة بصورة جذرية (Gray 2000).

ويتمثل خطر ضمنى فى هذا التراث الأخير للّيبرالية الفلسفية فى طابعه التزامنى اللاتاريخى. وعندما يتصدّى هؤلاء الليبراليون الأخيرون لقضايا العدالة، والحقوق، والحرية، يبدو وكأن علينا أن نفترض أن الفكر الليبرالى هو حرفيا تمام مجموع تصوُّرهم المحدد للفلسفة السياسية. وبالتالى يُفترض أن علينا أن ننظر إلى دراساتهم ببساطة على أنها حُجج فلسفية تحليلية تقوم، بالفعل، بتلخيص المنظور الليبرالى بكامله بشأن السياسة. وهذا سوء تفاهم مؤسف. وتتمثل المشكلة الرئيسية

هنا من جديد فى افتقارٍ إلى إدراكٍ نقدى وتاريخى لحقيقة أن هذا ليس سوى شكل واحد للفكر الفلسفى والليبرالى الذى يملك جذورا تاريخية عميقة.

وباختصار، تطورت القِيَم والأفكار الليبرالية ببطء شديد منذ القرن السابع عشر. وتبلورت الأيديولوچيا ذاتها فى أوائل القرن التاسع عشر كطريقة للتفكير والنظر إلى أنفسنا وعلاقتنا بالآخرين فى السياسة. وقد تغلغلت بالتالى بصورة عميقة فى الفكر الأنجلو-أوروبى وهى تمثل بوضوح رؤيةً عميقة الجاذبية للسياسة. غير أن علينا، مع هذا، أن نحذر النظر إليها على أنها الحقيقة الكاملة فيما يتعلق بكلٍّ من عالم السياسة والجنس البشرى.

هوامش الفصل الثانى

(١) الواقع أن الموقف كان أكثر تعقيدا من هذا فى فرنسا. كما كان الليبراليون الأكثـر توجهـا دستوريا منقسمين بشأن قضايا مختلفة.

(٢) للاطلاع على وجهة النظر الإيجابية عند سبنسر Spencer: Greenleaf 1983, 48, and Gray 1986a, 31. ويمكن الحصول على التفسير "المنشق" maverick فى Eccleshall 1986, 31. ويتواصل الجدال حول سبنسر إلى يومنا هـذا – Taylor 1992, Spencer 1994 and Offer 2006.

(٣) إذا راجعنا الكتابات عن الليبرالية، نجد أنه تم إجراء عدد من المحاولات لتحديد طبيعة مثـل هذه المدارس. وعلى سبيل المثال: الليبرالية التكاملية integral مقابـل الـشكلية formal (Hallowell 1960, 20)؛ والليبرالية الجاليكانية العقلانية مقابل الليبرالية الشكية البريطانيـة (Hayek 1960, 55-6)؛ وليبرالية حرية التجـارة laissez-faire ذات دالـة الحـد الأدنـى minimum function مقابل الليبرالية التدخليـة الجماعيـة (McCloskey 1965-6, 250ff)؛ والليبرالية الترانسندنتالية العقلانية مقابل الليبرالية الاختزالية الميكانيكية (Dunn 1979, 34)؛ والليبرالية الجماعية مقابل الليبرالية التحررية (Greenleaf 1983)؛ والليبرالية الكلاسيكية ضد الليبرالية الحديثة (Gaus 1983)؛ والليبرالية الكلاسيكية ضـد الليبراليـة التحريفيـة (Gray 1986a)؛ والليبرالية الكانطية ضـد الليبراليـة النفعيـة (Sandel ed. 1984)؛ وليبراليـات الاستقلال الذاتى ضد الليبراليات القائمة على التسامح (Kymlicka)؛ وليبراليات التنوير ضـد ليبراليات الإصلاح (Galston 1991)؛ والليبراليات الشاملة ضد الليبراليات السياسية (Rawls in Strong ed. 1992)؛ والليبراليات الإجرائية ضد الليبراليات غير الإجرائيـة (Taylor in Gutman ed. 1994)؛ والليبراليات الاستقلالية ضد الليبراليات التكامليـة (Walzer 1987). وتتمثل طبيعة أخرى لتوتر ملازم لليبرالية فى الإنتاج المتأخر لـ جون جراى John Gray (أى، بعد تلكئه المبكر مع هايك واليمين الجديد). وينظر جراى إلى صراع بين الاتجاهات الأكثـر عمومية لليبرالية، فى مواجهة ليبرالية طريقة تعايش modus vivendi، محاولا ببساطة أن يجعل التعايش السلمى بين مختلف طرق الحياة ممكنة (Gray 2000). وينظر معلقون آخرون إلى الليبرالية على أنها مجموعة معقدة من التراثـات مـع وحـدة رمزيـة حـول بعـض الإستراتيجيات السياسية (Manning 1976 or Eccleshall 1986). على أن أكثـر المعلقـين على الليبرالية جدية الآن يحددون طبيعة الليبرالية على أنها كيان معقـد متعـدد الأصـوات (للاطلاع على نظرة عامة ومناقشة أحدث أنظر Freeden 2005). كما يقدّم چيمس كلوپنبيرج James Kloppenberg (٢٠٠٠) نظرة عامة أكاديمية ثرية علـى تيـارات متباينـة داخـل

الليبرالية الأمريكية. على أنه توجد استثناءات جريئة، وإنْ كانت غير مألوفة إلى حد ما، على هذا الحكم، أعنى، أولئك الذين ما يزالون يروْن شكلا من الوحدة الفلسفية الأصلية لكل التراث الليبرالى، موجَزة فى خطوطها الجوهرية فى كثير من الأحيان فى كتابات مساهمين أحدث (Kelly 2004).

٤) كما يعلّق بوكوكPocock: "رغم أن لوك قدَّم خلفية نظرية للدستور، فإنه لم يكتب أو يفكر داخل الإطار المتغير للأفكار المقبولة بصورة عامة بشأن الدستور، ومن القابل للنقاش أنه فى القرن الثامن عشر كان كاتبا إلى حد كبير لأولئك الذين كان موقعهم إلى حد ما خارج النظام المترسخ" (Pocock 1973, 144).

٥) كما لاحظ إكليشالEccleshall: "كلٌّ من الليبراليّين والاشتراكيّين ... تورّطوا فى تيار مشترك من المعتقدات الراديكالية التى نبعت من الحرب الأهلية فى القرن السابع عشر" (Eccleshall 1986, 44).

٦) كان لدى البعض التهوُّر الكافى لوصف هذا بأنه "تنوير جديد" New Enlightmentفى ثمانينيات القرن العشرين (Graham and Clark 1986). غير أن النمط السائد للفلسفة السياسية الأنجلو-أمريكية من أواخر سبعينيات القرن العشرين إلى الوقت الحالى كان يتركز إلى حد كبير على أشكال متباينة من الليبرالية وتقليديا ثيمة العدالة الليبرالية (على سبيل المثال، Freeden 2005, 32-7 or Vincent 2004, ch. 4).

٧) من نواحٍ كثيرة كانت إدارات حزب العمال الجديد New Labour فى تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادى والعشرين فى بريطانيا مجسَّدة فى تكييف غير مريح للأيديولوچيا النيو-ليبرالية وتطعيمها لتكون جوانب من التراث الاشتراكى.

٨) بالاعتماد على براهين هذا الكتاب فى أكتوبر ٢٠٠٨، خلال الانهيار الواسع النطاق للنظام المصرفى وأسواق الأوراق المالية عبْر العالم، من المُغْرى أن نفكر فى أن السيطرة الأيديولوجية للنيو-ليبرالية قد تصل الآن أخيرا إلى نهايتها.

٩) ينطبق هذا بصفة رئيسية فى بريطانيا وإلى حد ما فى ألمانيا قبل الحرب العالمية الأولى. غير أن الأفكار الليبرالية الجديدة تطورت أيضا قليلا فى وقت لاحق فى بلدان أوروبية أخرى، على سبيل المثال فى إيطاليا، فى كتابات جويدو ده روجييرو (١٩٢٧) Guido de Ruggiero وبنيديتّو كروتشه (١٩٤٦) Benedetto Croce (Bellamy 1987b).

١٠) بمعنى أنه يمكن التأكيد، من طريق الليبرالية التعاقدية (لوك)، أن الأفراد لهم فى الحقيقة أولوية على المجتمع وأنهم يملكون حقوقا أساسية. غير أن هذا يمكن تفسيره على أنه لا يدلّ كثيرا على أىّ أولوية فعلية أو طبيعية كأولوية أخلاقية افتراضية للفرد على المجتمع. ويمثل

البُعْد الافتراضى إلى حد كبير موقف كانط بشأن التعاقد. كما أنه يميِّز الليبرالية الرولزية Rawlsian لثمانينيات القرن العشرين.

(١١) اُنظرْ باريخParekh فى مقال فى Berki and Parekh eds 1972, 81.

(١٢) تسمّى راندRand هذا ب "الأخلاق الموضوعية". وكما تُعلن هى فإن "الأخلاق الموضوعية، تعزز وتدعم الأنانية الأخلاقية rational selfishness – التى تعنى القِيَم المطلوبة لبقاء الإنسان بوصفه إنسانا – وهو ما يعنى: القِيَم المطلوبة للبقاء البشرى ... وتُؤمن الأخلاق الوضعية بأن الخير البشرى لا يقتضى التضحيات البشرية ولا يمكن تحقيقه عن طريق أىَ شخص لأىّ شخص" (Rand 1964, 31).

(١٣) كانت ليبرالية كانط، من نواحٍ بعينها، قريبة إلى هومبولتHumboldt. غير أن كانط كان مهتما بصفة رئيسية بالمناقشة الأخلاقية والفلسفية بشأن الاحترام الأخلاقي للأفراد بوصفهم غايات فى حد ذاتهم. وجوهر ليبرالية كانط الظاهرة بعيدٌ عن أن يكون واضحا فى الممارسة السياسية؛ وبالفعل فقد يكون من الأفضل أن نصف كانط بأنه شكل من الجمهورى. اُنظرْ المناقشة فى Williams 1983, 128.

(١٤) اُنظرْ، على سبيل المثال، Spencer 1940, essay 4; Nozick 1974, 32-3; Arblaster 1984, 350-2.

(١٥) يقتفى جون جراى أثر هايك فى توبيخ ميل. وفى مقال مبكر يلاحظ أن "الإطار المعرفى الميلّى Millian السائد للّيبرالية المعاصرة ناقص بصورة جذرية وينبغى التخلى عنه. ونكون حكماء، فيما أعتقد، إذا عُدْنا إلى الليبراليّين الكلاسيكيّين" (Gray in Haakonssen ed. 1988, 137).

(١٦) Green 1883, section 23ff. وللاطلاع على عرض موجز للإسهام الكلى لـ جرين، اُنظرْ Vincent and Plant 1984, Vincent ed. 1986, Carter 2003, Leighton 2004 and 2004.

(١٧) اُنظرْ، على سبيل المثال، مقال برلينBerlin فى Sandel ed. 1984؛ أيضا MacCallum 1967.

(١٨) كما يعبِّر هايك، "القانون، الحرية، الملْكية، ثالوث غير قابل للانفصام" (Hayek 1982, 107).

(١٩) فى نظر نوزيك توجد مجالات بعينها لا يمكن تقييد الحرية فيها: علـى سـبيل المثـال، إذا جرى التعارض مع الحق الأصيل فى الملْكية أو حيثما جرى انتهاك الشروط اللُوكية [نـسبة إلى چون لوك] (Nozick 1974, 85, 178-82).

(٢٠) أعاد ماكفيرسون تعريف الحرية السلبية على أنها الحرية ضد السلطة المنتزعـة counter-extractive liberty، التى تضمنت "الحصانة من السلطة المنتزعة للآخـرين". وفـى نظـر ماكفيرسون، فإن هذا "يتخلى عن الصورة الميكانيكية للحرية السلبية بوصفها 'مجالا (بصورة مثالية) بلا عقبات'". كما تضمن تقييد نشاط السوق (Macpherson 1973, 118).

(٢١) علَّق ج. أ. هوبسونJ. A. Hobson أيضا بأن "حرية الأرض، حرية التنقل، حرية القـدرة، حرية الائتمان، الأمن، العدالة، التعليم، ... لا يكون إنسانٌ 'حُـرًا' لكـل أغـراض الحيـاة المتحضرة اليوم ما لم يتمتع بكل هذه الحريات" (Hobson 1909, 113).

(٢٢) يمكن الاطلاع على الجدال بشأن الحرية والفقر فى كتابات توماس پوچThomas Pogge، و أمارتيا سنAmartia Sin، و مارثا نوسباومMartha Nussbaum، (انظرْ، على سبيل المثال، المناقشة فى Pogge 2002 and Vizard 2005).

(٢٣) كل فرع من الفرعين الرئيسيين لنظرية العدالة – العدالة الإجرائية والعدالـة التوزيعيـة – يمكن تقسيمها إلى فروع من جديد. وبالتالى فإنه تحت عنوان الليبراليـة الكلاسـيكية يجـسِّد التفسير التبادلى لـ فريدريك هايك للعدالة أساسا جداليا مختلفا عن تفسير استحقاق العدالة فـى نظرية نوزيك. ويصف روبرتنوزيك نظريته بأنها توزيعية، غير أنه توزيع "غير متفق مـع نموذج" بدون أىّ تدخُّل بشرى مباشر أو مقصود. وتحت عنوان العدالة التوزيعية أو العدالـة الاجتماعية، يوجد، مع هذا، تعقيد أكثر كثيرا. وكانت مناقشة القرن العشرين للعدالة التوزيعية (أو العدالة الاجتماعية) تتعلق إلى حد كبير بمبدأ (مبادئ) التوزيع الأكثر تجريدا إلى حد مـا؛ مبدأ "لكلٍ حسب حقه/حقها"، أو ببساطة أكثر، التخصيص العـادل للأعبـاء والمنـافع فـى المجتمع. وقد ظهر صقلٌ لهذه الفكرة مع تفسير ما هو المبدأ الأكثر أساسية الذى يحدِّد الحق.

(٢٤) كما وضع هايك تمييزا بين النُظُم السياسية والاقتصادية التيليوكراتية teleocratic [الغائيـة: المصمَّمة لتحقيق هدف بعينه] والكاتالَّاكتية catallactic [التبادليـة]. والنظـام التيليـوكراتى موجَّه إلى هدف محدَّد، فى حين أن النظام الكاتالَّاكتى (الذى يتطابق فى نظر هايك مع مجتمع ليبرالى حرّ) نظام عفوى ينشأ من أنشطة متباينة للأفراد.

(٢٥) كما لا حظ جاوس: "كل الليبراليِّين الحديثين – ومنهم رولز و ميل – يؤكدون أننا يجب أن نمنح الآخرين فُرَصًا متساوية للنمو" (Gaus 1983, 43).

(٢٦) ظلت الحُجج الليبرالية بشأن العدالة منذ سبعينيات القرن العشرين تميل إلى التركيز إلى حد بعيد على الحجة التعاقدية. وقد تفرعت هذه الحُجج بين ما صنّفه برايان بـــاريBrian Barry بصورة مفيدة على أنه حُجج "العدالة كميزة تفاعلية" و "العدالة كنزاهة" (Parry 1989). وفي النظرية السابقة، يُنظر إلى العدالة الليبرالية على أنها نتيجة عملية مساومة متبادلة بين أفـــراد في موقف أصليّ (Buchanan and Gautier). ومن الناحية الجوهرية، تُعدُّ هذه النظرية شكلا من جدال الاختيار العقلاني لها قرابات أوثق مع التفاسير الليبرالية الكلاسيكية للعدالة. وفـــي النظرية الأخيرة، يُنظر إلى العدالة على أنها نتيجة اتفاق عقلاني بين أفـــراد منفصلين فـــي موقف افتراضي أو وضع أصلي توضع فيه قيود على سياق وطابع المحاكمة العقليـــة التـــي يمكن استعمالها (Rawls and Barry). وتقدّم هذه النظرية قراءة معقدة للموقـــف الليبرالـــي الاجتماعي بشأن العدالة التوزيعية. وتهدف أداة العقد، عند رولز على وجه الخصوص، إلـــى تمثيل موقف ممتاز وتوضيح لماذا يُعتبر أن لدى الأفراد أسبابا جيدة لاعتماد العدالة كنزاهة. وفي نظر رولز "كل السلع الاجتماعية الرئيسية – الحرية والفرصة، والدخل والثروة، وأسس احترام النفس– يجب توزيعها بالتساوي ما لم يكن توزيعٌ غير متساوٍ لأيٍّ من أو لكـــلّ هـــذه السلع لصالح أولئك الأقل امتيـــازا" (Rawls 1971, 303). ونظريـــة رولـــز عـــن العدالـــة الاجتماعية حجة لامعة بصورة فريدة نظرا إلى أنه يستخدم وسائل من الليبرالية الكلاســـيكية، مثل التعاقدية والفردية العقلانية اللّااجتماعية، لإنشاء موقف ليبرالي اجتماعي علـــى أســـاس العدالة التوزيعية. وفي تفسير رولز، تُحقق المصلحة الذاتية العقلانية في نهاية المطاف نفـــس أهداف النزعة الخيرية والغيرية.

(٢٧) كما يلاحظ رولز: "هدفي هو أن أقدّم تصورا للعدالة يُعمِّم ويرفع إلى مستوى أعلى للتجريد النظرية المألوفة عن العقد الاجتماعي كما يوجد، مثلا، عند لوك، و روسو، و كانط. ولتحقيق هذا لا ينبغي أن نفكر في العقد الأصلي على أنه عقد لدخول مجتمع محدّد أو لإقامـــة شـــكل محدّد للحكم. وبالأحرى فإن الفكرة الموجِّهة هي أن مبادئ العدالة للبنية الأساسية للمجتمع هي موضوع الاتفاق الأصلي" (Rawls 1971, 11).

(٢٨) كما يعلّق راولز: "سوف يقتضي تفسير صحيح للقدرات الأخلاقية ... مبـــادئ وصـــياغات نظرية تتجاوز بشدة المعايير والمستويات التي نستشهد بها في الحياة اليومية" (Rawls 1971, 47).

(٢٩) كما يجسّد منظرون ليبراليون مثل چون راولز و رونالد دووركين هذه المقاربة الكانطيـــة. غير أنهم يفسرون الفكرة على أنها نظام "عادل" أو "صحيح" بطريقة أسخى كثيرا مما يفعـــل هايك أو نوزيك.

(٣٠) للاطلاع على عرض موجز لهذه النقطة في علاقتها بالمثالية، انظرْ مقال سوليفان في Douglass et al. eds 1990, 149.

(٣١) يميل الليبراليون الكلاسيكيون (كما جرى التأكيد) إلى النظر إلى الديمقراطية بشيء من عدم الارتياح. وعندما يقومون بتوفيق الديمقراطية فإنه كان يُنظر إليها ببساطة على أنها مجموعٌ من التفضيلات الخاصة، المسجَّلة من خلال تصويت. وتميل مصالح الأفراد، في النموذج الليبرالي الكلاسيكي، إلى أن تظل خاصة دائما. غير أن النظرية التداولية فى، على سبيل المثال، الكتابات المتأخرة لـ رولز عن الليبرالية السياسية (وإنتاج جوشوا كوهن Joshua Cohen) تطابق التداول العام والعقل باعتبارهما فى صميم دولة ديمقراطية لليبرالية جيدة التنظيم (Rawls 1993; Cohen in Benhabib ed. 1996؛ وتوجد مناقشة أكثر عمومية في Dryzek 2002).

(٣٢) كان آدم سميث ملتزما بتعليم الدولة؛ وأراد كوبدين تنظيم الدولة للسكك الحديدية والتعليم؛ ورأى ميل دائما استثناءات واضحة على حرية التجارة laissez-faire– الأطفال والمجانين، على سبيل المثال، يجب رعايتهم رعاية أبوية؛ كما كان سيدجويك واضحا فى أن الدفاع عن الأطفال ورعايتهم، والشبكات البريدية، وتنظيم القنوات والطرق البحرية، والموازين والمقاييس، إلخ.، يجب أن تعتنى بها الدولة.

(٣٣) الحقيقة أن حركات مثل النسوية الليبرالية، والبيئية الليبرالية، والقومية الليبرالية، إلخ.، خلال أواخر القرن العشرين، تواصلت لتغيير مظهر وطابع الحركة. انظرْ فصولا أخرى فى هذا الكتاب.

(٣٤) النيو-ليبرالية في شكلها الحالى، رغم أنها تبدو الآن منيعة، سوف تتحول وتضعف بصورة جوهرية فى الأجل الأطول.

(٣٥) كتابات أنطونى چيدنز Anthony Giddens السياسية (التى نوقشت فى الفصل الرابع) تدخل فى هذه الفئة.

(٣٦) فى نظر رولز، يدرك السياسى الليبرالى أن أىّ معتقدات أخلاقية جوهرية قد تكون له أو لها لن يجرى حملها إلى المجال العام، وبالتالى إلى شروط الحد الأدنى للتعاون. ومثل چوديث شكلار Judith Shklar، يتصور رولز أيضا طبعته من الليبرالية بوصفها ليبرالية تنشأ من تصوُّر عن "الخوف"، لا يقدِّم أىّ غاية أخلاقية، بل يدافع بالأحرى عن شروط للعيش معًا بصورة سلمية (Shklar 1984).

الفصل الثالث

المحـــافظـــة

(أيديولوچيا المحافظين)

مثل الليبرالية liberalism، يُنْظَر إلى المحافَظة conservatism في كثير من الأحيان على أن لها على السواء استعمالا مألوفا واستعمالا أكثر تقنية. ويركز الاستعمال المألوف بصورة عامة على فكرة الحِفاظ [على أمر قائم] أو "إبقاء شيء على ما هو عليه". ويجرى الرجوع بهذه الفكرة إلى القرن الرابع عشر. وقد شدد كتّاب أواخر القرن العشرين عن المحافَظة، مثل راسل كيرك Russel Kirk، وروبرت نيسبيت Robert Nisbet، بقوة على هذا الأصل القروسطى. وعلى سبيل المثال، رجع كيرك بالمنظور المحافِظ إلى الأوصياء conservators (أوصياء القرون الوسطى)، وتشوسر Chaucer دون وعى، وقضاة الصلح الإنجليز ... "custodes paces" (Kirk ed. 1982, xii).

ويرجع الاستعمال السياسى الأكثر صراحة، فى العادة، مثل الليبرالية، إلى ما بعد الثورة الفرنسية. ويقرّ معظم الباحثين بأن الأصل السياسى الفعلى يرجع، بدقة أكثر، إلى أمريكا أوائل القرن التاسع عشر، كنعت يعنى تقديرا متدنيا أو معتدلا للأوضاع. وقد صنَّف بعض الجمهوريِّين الوطنيِّين الأمريكيِّين أنفسهم كمحافظين بهذا المعنى. وفى فرنسا، كان أول نحت لهذا التعبير فى مجلة شاتوبريان Chateaubriand، المحافظ Le Conservateur، فى عشرينيات القرن التاسع عشر. وكانت الدورية مصمِّمة على نشر أفكار بشأن الاستعادة الإكليريكية

والسياسية. وفى بريطانيا، ورد هذا التعبير للمرة الأولى فى مجلة كوارترلى ريڤيو Quarterly Review فى ١٨٣٠، وبحلول ١٨٣٥ صار هذا التعبير التسمية الأكثر رسمية لحزب المحافظين Tory Party. ويعلق بليكBlake بأن التبنى التدريجى لهذا التعبير منذ ١٨٣٢ فصاعدا "كان يمثل محاولة متعمدة لتطهير الحزب من ارتباطاته القديمة وللرمز، إنْ لم يكن لقطيعة مع الماضى، على الأقل لتغيير فى الاتجاه" (Blake 1985, 7). وقد انتشر التعبير فى كل أنحاء أوروپا منذ أربيعينيات القرن التاسع عشر. وركزت الاضطرابات السياسية فى 29-1830 و 1848 انتباه الفكر المحافظ على أخطار الثورة، رغم أن التصنيع والدقرطة(*) لعبا أيضا دورًا مهمًّا.

وهناك جدال متواصل بشأن العلاقة بين الاستعمال المألوف بصورة أكبر والاستعمال السياسى التقنى بصورة أكبر. ويرى كثيرون من أنصار المحافظة السياسية بعض المزايا فى ترسيخ جذور مشاعرهم السياسية فى الاستعمال المألوف. وهناك بعض الحقيقة فى افتراض أننا جميعا محافظون إلى حد ما بعد غداء جيد مباشرة. وقد أراد بعض المحافظين السياسيِّين استغلال هذا "الاستعداد" وأكدوا أننا جميعا، فى الحقيقة، محافظون "بطبيعتنا". ويجرى استنتاج أن المحافَظة ليست مذهبا سياسيا فقط، بل هى أيضا مندمجة فى مادة الحياة ذاتها. وتجعل مثل هذه الفكرة البشرية، بكاملها، محافظة. وتكمن صعوبة مثل هذا المفهوم فى تفسير الولاءات لأيديولوچيات أخرى ومَفْصَلَة المعتقدات التى يُفْترض أن يلتزم بها كل المحافظين. وهى تتفادى أيضا فكرة أن المحافَظة أيديولوچيا نوعية تاريخيا، حيث

(*) أعتقد أن لفظة "دَقْرَطة" أفضل من لفظة "مَقْرَطة" لابتدائها بالحرف الأول من لفظة "ديمقراطية"؛ أىْ الحرف الأول من لفظة "ديموس" dēmos أىْ "شعب" باليونانية، كما تتفق مع الصرف العربىّ فى الرباعىّ المجرَّد وخماسيِّه واشتقاقاتهما مثل "مَقْرَطة" أيضا فى هذا الجانب؛ كما أن "دَقْرَطة" أفضل من "دَمَقْرَطة" التى صارت شهيرة أيضا فمع أن لهذه اللفظة الأخيرة ميزة أنها تأخذ حرفيْن من بداية الأصل اليونانىّ بترتيبهما إلا أنها تدخل فى مشكلة مع قواعد وأصول النحت والاشتقاق لأنها لا تتفق مع الميزان الصرفىّ العربىّ فى أىّ وزن من أوزانه مما يخلق مشكلة اشتقاقية حقيقية – المترجم.

نشأت فى نفس الوقت مثل الليبرالية والاشتراكية وتُشاركهما حقا فى بعض الآراء. ولهذا استنتج بعض المعلِّقين أن الاستعمال المألوف للـ Conservatism [المحافَظة] لا تكاد تُضيف أىَّ فَهْم عميق إلى المعنى السياسى التقنى (O'Sullivan 1976, 9). وفى سياق الرغبة الشديدة فى تقديم أيديولوچيا متماسكة، يُلاحَظ بالتالى أن المفهوم البسيط للـ Conserving (الحِفاظ) فجٌّ وغيرُ مفيدٍ على السواء (Scruton 1980, 21).

وقبل أن ننتقل إلى المجادلات حول جذور وطبيعة الأيديولوچيا المحافِظة، يجب بحث مشكلة تتعلق بالتعريف. ولا ينبغى أن نفترض أنه يوجد مجموع محدَّد من الأفكار الأساسية التى يلتزم بها كل المحافِظين. والواقع أنه يوجد كثير من المحافِظين الذين يمكن أن ينكروا نسبة أيديولوچيا إلى معتقداتهم. وقد سُمِّى هذا بـ "اللافلسفة السياسية" للمحافَظة(Allison 1984, 2; Honderich 1991, ch. 2; Vincent 1994). وفى بعض الحالات يكون هذا الإنكار للنظرية أقلّ إقناعا؛ وفى حالات أخرى يكون من الأفضل التفكير فيه بعناية.

وهناك خمسة تفسيرات عريضة لطابع المحافَظة، لها دلالات مختلفة للغاية. ويمكن تصنيف هذا التفسيرات فيما يلى: الأيديولوچيا الأرستقراطية؛ والموقف الأيديولوچى البراجماتى؛ ووجهة النظر الظرفية أو الموضعية؛ والمحافَظة كاستعداد للعادة أو العقل؛ وأخيرا، التفسير الأيديولوچى. وفى النظرة الأولى، يجرى فَهْم المحافظة على أنها مذهب سلبىّ للرجعية تعبِّر عنه طبقة أرستقراطية زراعية شبه إقطاعية، وبصورة خاصة بعد تحدِّى الثورة الفرنسية. وعلى هذا النحو لعبت المحافظة دورها فى سياق تاريخى واقتصادى نوعى للغاية. فقد مثلت الحالة الدفاعية السلبية لطبقة أرستقراطية آخذة فى التدهور فى المجتمعات الأوروبية. وبهذا المعنى فإنه يمكن تحديد زمن امتداد المحافَظة بصورة تقريبية بالفترة من ١٧٩٠ إلى ١٩١٤. وفى بريطانيا، كان عام ١٨٣٢ (أكثر من عام ١٩١٤) نقطة تحوّل حاسمة، مع قدوم دقرطة متنامية. والواقع أن تطور حق

التصويت، والتصنيع، ونجاح رابطة مناهضة قانون الحبوب فى أربعينيات القـــرن التاسع عشر، كانت ضربات قاتلة لحزب المحافظين. ويعترف بهذا الرأى معلقــون يرسمون خط تمييز بين محافَظة التورى Toryism القديمة وأفكار ما بعـــد ١٨٣٢. وحالما تضاءلت الأهمية السياسية والاقتصادية لهذه الطبقة الأرستقراطية اضمحلت الأيديولوجيا أيضا وتجاوزتها بمهارة ولكنْ بصورة حاســمة الممارســةُ الليبراليــة الكلاسيكية. ومن هنا يمكن النظر إلى المحافَظة على أنها ظاهرة تاريخية مؤقتــة، تمثل وجهات نظر طبقة كانت فى انحدار سياسى واقتصادى خطير.

والحجة الثانية هى الأقل ملاءمة. فالمحافظة يُنظر إليها بصورة رئيسية على أنها شكل من البراجماتية السياسية –على أنها مذهب بلا أىّ محتوى مبدئى. فهـــى ببساطة تستوعب الروح السياسية والثقافية والاقتــصادية الــسائدة. وتقــوم دائمــا معتقدات سياسية أخرى بالعمل المطلوب. وعلى هذا النحو يجرى التأكيد، ببذرة من الحقيقة، أنه فى المائتى سنة الأخيرتين استمدت المحافظة سياساتها من أيديولوچيات سياسية أخرى ودافعت عنها جميعا فى فترة أو أخرى. وإذا كان هناك شيء يعمــل ويكون مقبولا فإنه إذن المادة الشرعية للسياسة المحافظة. والواقــع أن المحافظــة، كما أشار عدد من المعلقين، يمكن أن نجدها تقتــرن بكــل مــن الآراء الدولويــة والتحررية المتطرفة. ومع هذا فــإن هــذه الحجــة تُبــالغ بالفعــل فــى سـلبية الفكر المحافظ.

ويمكن أحيانا الخلط بين النظرة البراجماتية الواردة أعلاه وتفسيرين آخرين. أولهما –المنظور الظرفى أو الموضعى– ينــسجم فـــى الحقيقــة مــع الخطـــاب المألوف(Huntingon 1957)[1]. ويتجلى هذا عنـــد المعلقـــين والــصحافيّين الـــذين يتكلمون، دون أن يدروا تماما، عن أقسام محافظة داخل، قُلْ، حزب اشتراكى. وفى هذه القراءة، لا تكون المحافظة مرتبطة بأىّ طبقة محدَّدة، أو أحداث تاريخيـــة، أو براجماتية، أو حتى بموقف محدَّد. ومثل النظرة البراجماتيـــة، لا يملــك المنظـــور

الظرفى أىّ جوهر محدد. وليس لها أىّ مَثَل أعلى أو يوتوبيا تصارع مــن أجلــه. وهى، على العكس، تعكس الحالة الدفاعية غير الواعية ذاتيا لأىّ مــذهب سياســى مُمَأسَس. وأىّ خطط سياسية ليست مُمَأسَسَة، وتتجاوز أىّ حقائق سياســية حاليــة، وتقترح تغيير العالم بما يتفق مع الأفكار الــسامية التــى هــى العــدوّة الطبيعيــة للمحافَظة. فالمحافظون هم أولئك الراسخو الجذور فى طريقــة مُمَأسَــسَة للحيــاة، مقترحين دفاعا محايثا لنظام محدَّد. ولا ينشأ الدفاع فى العادة إلا فى "موقف" تَحَــدٍّ للمؤسسات فى مواجهة أفكار سامية. وعلى هذا النحو يؤيــد المحــافظون النظــام القائم، مهما كان لونه السياسى، ضد فوضى التغيير والإصلاح. وفى هذه القــراءة الظرفية يصير من الممكن الكلام عن "يسار محافظ". ولهذا لا يوجــد أىّ محتــوى لأيديولوچيا محافظة. ويمكن لأىّ نظــام مؤسَّــسى (الــشيوعية أو الليبراليــة) أن يكون محافظا[٢].

ويركز التفسير الرابع على فكرة الاستعداد. ولدينا هنا حجتان. وتقوم الأولى على ادعاء أسبق بأن المحافظة جزء من جوهر الحياة. وقد سمَّى هيو سيسيل Hugh Cecil هذه "المحافظة الطبيعية"، التى عرَّفها على أنها "اتجاه للعقل البشرى. وهــو استعداد ينفر من التغيير وينبع جزئيا من عدم الثقة فى المجهول وما ينسجم مع هذا من اعتماد على التجربة أكثر من التفكيــر النظــرى" (Cecil 1912, 9). والنقطــة المهمة التى يجب أن يشار إليها هى أن المحافَظــة لا يُنْظَــر إليهــا علــى أنهــا أيديولوچيا؛ فهى بالأحرى الاســتعداد الطبيعــى للبــشر، إذْ يفــضلون العــادات أو الأدوات المجرَّبة على الجديد وغير المألوف. وتنتقل هذه الفكرة بسهولة باللغــة إلى السياسة. ذلك أنه يجرى تفضيل الممارسات أو المؤسسات الراســخة الناقــصة على الجديدة.

أما الحجة الثانية المجسَّدة فى دعوى الاستعداد فهى تمثل دفاعا فلسفيا أكثــر تعقيدا عن المحافَظة الطبيعية (;Oakeshott 1962; Greenleaf 1966; Gilmour 1977

(Allison 1984; Kekes 1998). وهى تركز على تمييزات دقيقة بين نمطين من التفكير (أىْ، العقل النظرى والعملى) ويبحث أيضا أصل الدافع البشرى. وتعمل هنا حجة بارعة وإنْ كانت مضللة. ويزعم الدفاع الفلسفى عن أطروحة الاستعداد، من ناحية، أن المحافظة ظاهرة غير نظرية وطبيعية، ومن ناحية أخرى، يحاول إقناعنا بصدق هذه الفكرة فى حجة مليئة بالعناصر النظرية البارعة. وهذا ما أشرنا إليه سابقا على أنه "اللافلسفة السياسية"، رغم أن "اللافلسفة الفلسفية" قد تكون تعبيرا أكثر ملاءمة. والحقيقة أن الحجة المعقدة بصورة أكبر عن الاستعداد المحافظ تمتطى التفسير الأيديولوچى الرابع.

وفى المجموعة الأخيرة، تغدو المحافَظة أيديولوچيا لا لبس فيها لا يمكن أن تساومها أىّ اعتبارات براجماتية أو ظرفية. وهى لا تتحدد بظرفها التاريخى ولا تتطابق بالضرورة مع أىّ طبقة. كما أنها بعيدة عن أن تكون استعدادا طبيعيا. وهى مجموعة من الأفكار ذات محتوى راسخ. وفى كثير من الأحيان، يعتبر إدموند بيرك مؤسس هذه الأيديولوچيا، التى يُنْظر إليها اليوم على أنها ملائمة بصورة عميقة فى الوقت الحاضر. والواقع أن المحافظين، فى هذه النظرة، حاولوا بصورة متماسكة أن يعارضوا أفكارا بعينها، جرى فى كثير من الأحيان ابتكارها واستعمالها فى مواقف ثورية: أىْ قابلية كمال perfectability النوع البشرى عبْر الشروط الاجتماعية والسياسية؛ وتقدُّم ونمو الطبيعة البشرية نحو مجتمع جيد نهائى؛ والمساواة والحرية كأهداف بشرية فردية والنتائج الاقتصادية والسياسية التى تنبع من مثل هذه الأفكار؛ والإيمان بانتصار العقل البشرى فى العالم، وإهمال السلطة والامتياز والهيراركية والتراث أو الاستخفاف بها. وفى البداية، فى فرنسا وألمانيا، كان النقد المحافظ موجَّها إلى التنوير وفلاسفة Philosophes التراث ونتاجهم المتطرف – اليعقوبية الثورية. وفى بريطانيا، تعرض التراث الليبرالى الراديكالى المبكر (پين و پرايس) أيضا لهجوم متواصل، وفى وقت لاحق النفعيون

والاقتصاديون الليبراليون. وأخيرا، فى القرنين التاسع عشر والعشرين، أدت مختلف تجليات الاشتراكية إلى الهلع الأكبر فى الصفوف المحافظة.

وسوف يبرز التصوير غير الأيديولوچى للمحافَظة من جديد فى هذه المناقشة ولا يمكن إهمال تغلغله وتأثيره. كما يجدر بالملاحظة أننا سنعود إلى هذه الحجة عند مناقشة أيديولوچيات أخرى. والمحافَظة ليست وحدها فى محاولة جعل نفسها تبدو غير أيديولوچية. وبعد أن أشرنا إلى المشكلات التعريفية مع المحافَظة، فإن التفسير الأيديولوچى الأخير هو الذى سيشغل باقى هذا الفصل.

جذور الفكر المحافظ

يلاحظ أغلب الكتّاب بشأن المحافَظة أن نقطة التحول الحقيقية للفكر المحافظ تمثلت فى الثورة الفرنسية. وكانت التطورات فى فرنسا هى التى أدت إلى التأملات الشهيرة لـ بيرك ولا نجد، بالطبع، حتى العقد الأول من القرن التاسع عشر أول استعمال لكلمة Conservative [محافِظ] بالمعنى السياسى. غير أن بعض الباحثين يرون ثيمات مهمة سابقة على ١٧٨٩، وهى إنْ لم تكن محافِظة بصورة واعية ذاتيا، إلا أنها أسهمت فى اتجاه المنظور المحافظ. وربما قيل إن هذا كان "محافَظة لاواعية". وهناك شيء ينطوى على مفارقة تاريخية بصورة مزعجة فى مثل هذه المزاعم.

وعلى هذا النحو كان يُنظر إلى أقدم بداية للمحافَظة فى الفكر اليونانى والرومانى. وكان الكتّاب الذين يجرى الاستشهاد بهم هنا فى أكثر الأحيان هم أفلاطون (Plato) والرواقيِّين الرومان، مع أن الكاتب المسرحى أريستوفانز Aristophanes مذكور أيضا فى كتابات راسل كيرك (Kirk ed. 1982, xxi). وتبدأ مختارات من الكتابات المحافظة منشورة فى ١٩٧٦ بمقتطفات من جمهورية

أفلاطون Rebublic (Schuettinger ed. 1976). ويعلق كاتب آخر بأن "من الجوهرى أن يبدأ أىّ عمل عن المحافظة بـ جمهورية أفلاطون" (Auerbach 1959, 5; Austern 1984, 22). والبداية التالية الأكثر تحبيذا هى القرون الوسطى، غير أن من الصعب أن نشعر بالثقة فيما يتعلق بوصف مورتون آورباخ Morton Auerbach لكتاب القرن الثانى عشر بوليكراتيكوس Policraticus لمؤلفه چون أوف سالزبورى John of Salisbury كتاب "محافظة خالصة" (Auerbach 1959, 26) . ويضع نيسبيت، حتى بصورة أكثر إسرافا، الحركة المحافظة بأكملها فى القرنين التاسع عشر والعشرين بصرامة تحت راية قروسطية medievalism مستعادة. وفى نظر نيسبيت، من الخطأ أن ننظر إلى بيرك على أنه من [حزب] "السويج" Whig، ذلك أن بيرك كان يحاول بالفعل إحياء المجتمعات المحلية وأبنية النقابات الحرفية لمجتمع إقطاعى. كما جرت المبالغة فى آراء بيرك القانونية الطبيعية القروسطية، غير أن هذه حجة مختلفة وأكثر براعة (Nisbet 1986; Stanlis 1958). كما يجرى النظر إلى القروسطية الجديدة New-medievalism بصورة أكثر وعيا ذاتيا فى مجموعات مثل مجموعة "إنجلترا الفتية" الديزرائيلية فى منتصف القرن التاسع عشر. ويصف پول سميث Paul Smith هذه المجموعة بأنها "إقطاع جرى إنعاشه ورَوْحَنته"، رغم أنه يجدر بالإشارة أنه يصورها أخيرا على أنها شكل من أشكال الـ opéra bouffe[أوپرا ذات نهاية سعيدة] (Smith 1976, 8 and 16). ووجد باحثون آخرون أن القراءة القروسطية لكل من بيرك والمحافظة غير مقنعة (Pocock 1985, 210; O'Gorman ed. 1986, 9) . والحقيقة أنه يوجد عنصر قوى من المفارقة التاريخية والتوهم فى هذه النظرات القروسطية.

وتستمر هذه المفارقة التاريخية فى فترات لاحقة. وعلى حين يركز كيث فيلنج Keith Feiling (Hearnshaw ed. 1949) و هيو سيسيل (Hugh Cecil 1912)، على فترة الإصلاح الدينى بوصفها المصدر الرئيسى للأيديولوچيا المحافظة، يبدأ أنتونى كوينتون (Anthony Quinton 1978) وروبرت إيكليشال (Robert

(Eccleshall 1977 and 1990) مـع ريتـشارد هـوكر Richard Hocker والتـسوية الإليزابيثية Elizabethan Settlement. وفى نظر إيكليشال، يكون هوكر على هـذا النحو سلف المحافَظة. وهو يلاحظ أنه "يوجد خط تطـور يجـرى عبْـر هـوكر وروبرت فيلمر Robert Filmer إلى حركة الإصلاح الدينى لحزب المحافظين فـى الجزء الأخير من القرن السابع عشر". وهو يشبِّه هجوم هوكر علـى البيوريتـان بـالهجوم اللاحـق لـ بيـرك علـى اليعاقبـة (Eccleshall 1977, 71). غيـر أن أوجورمان O'Gorman علَّق بأن التسوية الإليزابيثية تفتقر إلى "المنظور التـاريخى فيما يتعلق بالمؤسـسات الاجتماعيـة والـسياسية الملائمـة للمحافظـة الحديثـة" (O'Gorman ed. 1986, 9).

ويرى باحثون آخرون جذور الأيديولوجيا المحافظة فى مبدأىْ الحق الإلهى والبطريركية. وفى نظرجوردون شوتشيت Gordon Schochet، على سبيل المثال، كان كتاب Patriarcha [پاترياركا أو السلطة الطبيعية للملوك] يمثل العمود الفقـرى لتفكير حزب المحافظين (Schochet 1975). والواقع أن مذاهب الحق الإلهى – أن الحكم يرتِّبه الرب، وعدم المقاومة، والطاعة السلبية واجبـان دينيـان، والمجتمـع طبيعى للبشر ويشبه أسرة ذات هيراركية طبيعية ماثلة فى صميمها – كانـت مـا تزال، كما يجرى التأكيد، متأصلة فى الفكر المحافِظ فى القرن التاسع عشر. وربما كانت الآراء قد تغيرت داخل المحافَظة بشأن المصدر ولكنْ لـيس بـشأن طبيعـة السمة المقدسة للسيادة القومية. وببساطة انتقلت السيادة من الملكية إلـى البرلمـان (Dichinson 1977, 18ff).

ويحبِّذ أوجورمان فترة الاستعادة فى ستينيات القرن السابع عـشر، عنـدما دخل تعبير "تورى"(*) Tory فى الاستعمال السياسى النشيط. وكما يعلن هو: "مـن المجزى أن نشير إلى ظهور موقف "محافِظ: تورى" Tory بـصورة نوعيـة فـى

(*) تعبير "تورى" Tory: لقِّب به حزب المحافظين – المترجم.

السياسة في النصف الأول من القرن السابع عشر أكثر من أن نتشاحن بشأن شجرة عائلة مزيفة" (O'Gorman ed. 1986, 9). ويبدو أن آخرين يفضلون تسوية عام ١٦٨٨ بوصفها اللحظة الحاسمة. وفي كثير من الأحيان، يُنْظَر إلى لوردهاليفاكس Lord Halifax على أنه الشخصية الرئيسية في هذه المرحلة - وبصفة خاصة مقاله The Character of trimmer [شخصية انتهازي] (Halifax 1969). على أن كل هذه الأفكار تنطوى على مجازفات. ذلك أن مذهبيْ "الويج" و"التورى" بعد ١٦٨٨ كانا متحالفين بصورة وثيقة. ولم يكن أىٌّ من المجموعتين حزبا بالمعنى الحديث. فلم تكن لهما مبادئ رسمية، أو انضباط، أو معايير صارمة للعضوية. ولعل من الأوفق وصفهما تحالفات مصالح متبادلة. وبالتالى فإن محاولة تمييز موقف متماسك فى هذه الفترات خاطئة فى نظر بعض الباحثين (Kirk 1967,4). كذلك يجدر بنا أن نتذكر أن بيرك كان من "الويج"، ولم يكن من "التورى". وكان مناصرا متحمسا لكل من ثورة ١٦٨٨ والمستعمرات الأمريكية فى سبعينيات القرن الثامن عشر. وعلى العكس من توم بين، أراد إبقاء هاتين الثورتين مختلفتين عن ثورة ١٧٨٩[٣].

وهناك فيلسوف آخر من فلاسفة القرن الثامن عشر يشير إليه كتّاب محافظون بوصفه شخصية مؤسِّسة وهو ديفيد هيوم، وإنْ كان يُزْعم كثيرا بنفس القدر أنه مرتبط بالمنظور الليبرالى. وتنقسم الآراء بشأن هيوم. ويهلل له البعض باعتباره الملهم العظيم للفكر المحافظ (Wolin 1954; Allison 1984; Muller 1997). وأبدى كاتب محافظ آخر هو إيان جيلمور Ian Gilmour هذه الملاحظة عن هيوم: "كيف يمكن لرجل هدم شكه الرب، والروح، والمعجزات، والسببية، والقانون الطبيعى، والمادة، والاستقراء، أن يكون محافظا جيدا؟" (Gilmour 1977,53)[٤]. والحقيقة أن الشك العلمانى بعمق عند هيوم لا يكون دائما ملائما لميول المحافظين. ولم يكن الدكتورجونسون Dr Johnson وحده عندما وصف هيوم، فى حوار مع بوزويل Boswell، بأنه "محافظ بالصدفة" (Johnson and Boswell 1978, 342).

ويتفق معظم الدارسين على أن الأيديولوچيا الواعية بالذات للمحافظة كان قد جرى إعدادها فى رد فعل على الثورة الفرنسية. وفى كثير من الأحيان يُنظر إلى فترة ١٧٨٩-١٧٩٤ على أنها ذروة فكر وممارسة المحافظة[٥] (O'Sullivan 1976, 29-30). وقد أدت ثورة ١٧٨٩ إلى ظهور تأملات Reflections بيرك الشهيرة وكذلك لفظة "المحافظة" ذاتها. والواقع أن كتّابا أوروبيّين مرتبطين بالمحافظة مثل صامويل تيلور كولريدج Samuel Taylor Coleridge، وچوزيف دو ميستر Joseph de Maistre، و لوى ڤيكونت دو بونال Louis Vicomte de Bonald، وفيليسيتيه روبير لامينيه Felicité Robert Lammenais، وفرانسوا أوجوست رونيه شاتوبريان François Auguste René Chateubriand، ونوفاليس Novalis وآدم سميث، قاموا جميعا بتوضيح أفكارهم فى علاقتها بالتطورات الثورية، متخذين بيرك فى كثير من الأحيان نموذجا لهم. وقد ظل موقف بيرك فى الفكر المحافظ بارزا إلى يومنا هذا فى نظر المعجبين والنقاد على السواء. وفى نظر بيرك، كانت الثورة الفرنسية جديدة بصورة دينامية. فلم يكن لها نفس طابع ثورتىْ ١٦٨٨ و١٧٧٦. ذلك أن آراءها الرئيسية اقترحت أن البشر كانوا فى آن معا متساوين وقابلين للكمال. ومثل هذا التحسين يمكن إنجازه عن طريق صقل العقل البشرى وإصلاح المؤسسات الاجتماعية والسياسية. وفى نظر بيرك، كانت لمثل هذه الأفكار نتائج عميقة على السياسة. وهذه النتائج هى التى قام هو ومحافظون لاحقون بمقاومتها. وقد شكلت هذه المقاومة العامل المحفز الحقيقى لأيديولوچيا المحافظة[٦].

وقد تميز التاريخ اللاحق للأيديولوچيا المحافظة على مدى القرن التاسع عشر بعدد من الثيمات السلبية. فقد حاول المحافظون، بصفة خاصة فى بريطانيا، أن يتأقلموا مع نمو الديموقراطية، غير أن هذا لم يكن انتقالا سلسا (Honderich 1991,12ff; Green 1995). وفى كثير من الأحيان كان المحافظون غير راغبين فى منح ثقتهم للسيادة الشعبية أو الاقتراع العام للذكور – وهذه نقطة أبرزها توكفيل أيضا. وقد وجدوا، مع ذلك، بصورة تدريجية إستراتيچيات مختلفة للتعامل مع

الاقتراع الجماهيرى. فقد أبقوا فى العادة the people "الشعب" متميزا عن the rabble "الرعاع". فكان للأشخاص من ذوى الأملاك حق ما فى أن يتم تمثيلهم، ولكنْ ليس الرعاع أو الدهماء الجهلاء. وكان الاستقرار أو الاهتمام بالصالح العام للمجتمع يرتبط بالملكية العقارية. والواقع أن كتّابا مثل ماثيو آرنولد Matthew Arnlod، وتوماس كارلايل Thomas Carlyle، وسير هنرى مين، و و. هـ. ليكىW. H. Lecky، وبصورة خاصة سياسيِّين مثل لورد سالسبورى Lord Salisbury، كانوا ما يزالون، مع ذلك، ينوحون على حق اقتراع الجماهير قرب نهاية القرن التاسع عشر. وكان بيرك يقسِّم حتى أصحاب الأملاك العقارية إلى أقسام فرعية ودافع عن "التمثيل الفعلى"، أىْ "فكرة أنه حتى بدون حق الانتخاب، يمكن تمثيل الأفراد "من الناحية الفعلية" عبر أفراد آخرين فى مجتمعهم (Hamphsher-Monk ed. 1987, 19; O'Gorman 1973, 55; Dickinson 1977, 383). كما فكر فى انتخابٍ لأصحاب الملكية العقارية عددهم تقريبا أربعمائة ألف مواطن. على أن المحافِظين البريطانيِّين تكيفوا بصورة أكثر ذرائعية مع الديموقراطية أكثر (على الأقل فى البداية) من كثير من معاصريهم الأوروبيِّين.

كما كان للمحافظين فى القرن التاسع عشر رد فعل مزدوج للغاية على التصنيع وظهور الاقتصاد السياسى الليبرالى. وكان لدى المحافَظة مَيْل ضد صناعى وضد فردى قوىّ، من يوستوس موبزير Justus Möser إلى صامويل تيلور كولريدج فى أوائل القرن التاسع عشر، عبر ويليام كوبيت William Cobbet وبنچامين ديزرائيلى Disrazli فى منتصف القرن، إلى شارل موراس Charles Murras، وت. س. إليوتT. S. Eliot، وكريستوفر داوسونChristopher Dawson فى أوائل القرن العشرين. وكان التصنيع والفردية يعنيان فى كثير من الأحيان تدهور الجماعة، والتراث، والنظام، والدين. ولهذا توجد فى الفكر المحافظ نزعة معادية للرأسمالية بصورة واضحة (Dawson 1931; Eliot 1939; Murras in McLelland ed. 1971). غير أن النجاح السياسى لحزب المحافظين فى بريطانيا

فى القرن العشرين كان يقوم على قدرته على التكيف مع أسلوب تعايش modus vivendi (بالغ الحماس أحيانا) مع الطابع الصناعى والديموقراطية فى تحقيقه (Smith 1967,2; Blake 1985, 24-5; Hoover and Plant, ch.1).

طبيعة المحافظة

هناك ثلاث مقاربات عريضة لدراسة المحافَظة: مقاربة الدولة الأمة التاريخية، ومقاربة الترتيب الزمنى، والمقاربة المفاهيمية. وهذه المقاربات لا تستبعد بعضها بصورة متبادلة. بل يتشابك بعضها مع بعضها الآخر بصورة كبيرة فى بعض الدراسات. وما من مقاربة من هذه المقاربات، باستثناء بُعْدٍ واحد للنظرة المفاهيمية، ترتبط بأىّ موقف محافظ أيديولوچى متميز أو ضرورى.

وتؤكد فكرة الدولة الأمة التاريخية أن المحافَظة لا يمكن تصنيفها فى الواقع إلا من حيث الظروف التاريخية والثقافية الخاصة للدولة الأمة التى توجد فيها. وبكلمات أخرى فإن المحافَظات الألمانية، والبريطانية، والفرنسية، هى الأكثر أهمية، وليس نظرية ما شاملة. ويستخف أوسوليفان O'Sollivan بهذا الموقف غير أنه يدمجه مع التشديد المفاهيمى على النقص. وكانت المحافَظة الفرنسية مرتبطة فى البداية برؤية أكثر دينية وأخلاقية للعالم تميل، على النقيض، إلى رؤية أكثر ميتافيزيقية وتاريخية شددت على نظرية فلسفية صارمة للتاريخ. ويتفق كارل مانهايم على هذه النظرة، معلِّقا بأننا نجد فى المحافَظة الألمانية "تعميقا فلسفيا للنقاط التى طرحها بيرك، والتى يجرى دمجها مع عناصر ألمانية بصورة أصيلة... وقد حققت ألمانيا لأيديولوچيا المحافَظة ما حققته فرنسا للتنوير التقدمى – واستخلصت منها على أتَم وجه استنتاجاتها المنطقية" (Mannheim 1986, 47; Epstein 1966; Wood 2007). وأخيرا نرى فى بريطانيا رؤية شكّية وتجريبية، وهى من الناحية

الفكرية مشوشة، ومساومة، وأقلّ تماسكا، ولكنْ مع هذا ناجحة سياسيا بصورة أكبر في المحصلة النهائية" (O'Sullivan 1978, 28, 82-3).

وتوجد قيمة ما لهذه المقاربة. ففي الولايات المتحدة الأمريكية ظل كثير من المحافظين بوضوح يدافعون في الحقيقة عن الليبرالية الكلاسيكية. وفي نظر لويس هارتسLouis Hartz، يتمثل نموذج اليمين في أمريكا في تراث ليبرالية أصحاب الملكيات العقارية الكبيرة (Hartz 1955). والواقع أن أولئك الذين دافعوا في الولايات المتحدة الأمريكية في ثلاثينيات القرن العشرين عن المذهب الليبرالي الكلاسيكي التقليدي ضد النيوديل كانوا يُوصمون بأنهم محافظون، على حين كان روزفلتRoosevelt و وودرو ويلسونWoodrow Wilson يُعتَبران ليبراليَّيْن (Noble, 1978, 635)[٧]. وفي ألمانيا أيضا كانت المشكلات الخاصة بالتوحيد السياسي في القرن التاسع عشر، وحركة قومية ملتهبة الحماس تشدد على أفكار القوم völkisch والمكانة المسيطرة لليونكر البروسيّين السلطويّين، والمدخل الشديد الميتافيزيقية لمفكريهم الرئيسيّين، تلوّن المجادلات بشأن المحافظة بصورة لا يمكن تفاديها. وبحلول أواخر عشرينيات القرن العشرين وقع الفكر الأكثر قومية ومحافظة تحت تأثير الاشتراكية القومية (Puhle 1978; Wood 2007; Beck 2008). وعلى هذا النحو تؤثر القضايا التاريخية الثقافية والسياسية المحلية على طابع المحافَظة في معظم الدول.

وتصنِّف المقاربة الثانية أنواع المحافَظة في ترتيب زمني. ويتتبَّع التصنيف خطوط انكسار وحظوظ الأحزاب المحافظة. وفي السياق البريطاني، حل محل المحافَظة البيلية(*) peelite conservatism، وديزرائيلي، وساليزبوري، وغيرهما، حتى "الطريق الوسطى" بقيادة [هارولد] ماكميلانMacmillan [Harold]

(*) البيلية: نسبة إلى سير **روبرت بيل**Sir Robert Peel زعيم انشقاق عن حزب المحافظين ورئيس الحكومة وقائد الحزب في الفترة ١٨٤٦ – ١٨٥٩ – المترجم.

فى خمسينيات القرن العشرين و"الثاتشرية" فى ثمانينيات القرن العشرين. وكل طور للمحافظة مطبوع بطابع شخصيات مهيمنة ومقتضيات الفترة. ورغم أن مثل هذا الترتيب الزمنى أكثر سهولة على الفهم فإنه يمكن أن يشوش التماسك الأيديولوجى المحتمل.

ويركز التفسير الأخير للمحافظة على التصنيف المفاهيمى. وهناك موقفان عامان متخذان بشأن النظرة المفاهيمية. ويؤكد الأول أنه يوجد مذهب خالص واحد للمحافظة. فليست هناك أىّ محافظات، حتى إذا كانت هناك جذور فلسفية مختلفة. ولهذا فإنه لا فائدة من محاولة تصنيف أنواع من المحافظة (Quinton 1978; Allison 1984, 7; Graham 1986; Scruton 2007). وترى النظرة الثانية أن هناك مدارس مختلفة للمحافظة. وقد تكون هناك وحدة شكلية ما فيما يتعلق بالقيم والأفكار، غير أن الطريقة التى يتم بها تفسير هذه الأفكار الأساسية يمكن أن تقود إلى استنتاجات مختلفة جذريا. والمشكلة مع هذه النظرة الأخيرة هى أنه توجد مجموعة متنوعة مذهلة من التصنيفات فى الأدبيات. وعلى سبيل المثال، يجرى أحيانا تمييز المحافظين عن التقليديِّين والرجعيِّين. وضمن المحافظة ذاتها يمكن أن نجد تصنيفات مزدوجة – محافظون جماعيُّون وتحرريُّون ومحافظون جوهريُّون وإجرائيّون (Greenleaf 1983, chs 7 and 8). وهناك تصنيفات ثلاثية – محافظون رجعيون، ومرتبطون بالوضع الراهن، وإصلاحيون أو محافظون تجريبيون ليبراليون، وعقلانيون ليبراليون وحدسيون معادون لليبرالية (Esptein 1966; Schuettinger ed. 1976). بل هناك حتى تصنيفات أكثر اتساعا فى الأدبيات(٨).

ومن الجلى أنه لا يوجد سوى اتفاق ضئيل هنا. وليكون لتنوُّع الفكر المحافظ معنى من الضرورى أن نفكر فى تصنيف خماسى: محافظون تراثيون، ورومانتيكيون، وأبويون، وليبراليون، ويمينيون جدد. والأخير هو المجال الأحدث، فهو يبدأ منذ ثمانينيات القرن العشرين. غير أنه لا أحد من هذه التصنيفات يقدم

تصنيفا محكما تاما. وهناك تداخل متواصل ويكون فى أكثر الوقت مسألة تشديد تفسيرىّ.

وتضع المحافَظة التراثية تشديدا كبيرا على مفاهيم العرف، والعادات، والتقاليد. وهذه هى المحافظة التى نألفها على الأغلب فى الصورة المعتادة عند بيرك. ويجرى التقليل من شأن العقل النظرى فى مقابل التحيز والعقل العملى. والدولة مشروع جماعى بخصائص روحية وعضوية. ودستور الجماعة ليس من صنع الإنسان بل النتيجة التراكمية التى لا يمكن توقعها لأعوام الممارسة. والتغيير شيء، إنْ حدث بالفعل، ليس نتيجة الفكر المنطقى القصدى. وهو ينشأ بصورة طبيعية من تقاليد الجماعة. ومرة أخرى فإن القيادة، والسلطة، والهيراركية، نتاجات طبيعية. ونحن نطيع بنفس السهولة التى نتنفس بها. وحرياتنا وحقوقنا راسخة الجذور فى معاييرنا المشتركة.

والمحافَظة الرومانتيكية سمة مميزة بصورة خاصة لكثير من المنظِّرين الألمان، مثل يوستوس مويزر، وآدم مولر، وويليم ويردزويرث، ونوفاليس، وكذلك لكثير من المحافظين الإنجليز مثل صامويل تيلور كولريدج، وويليام ويردسويرثWillian Wordsworth، وسير والتر سكوتSir Walter Scott، وويليام كوبيت، و ت. س. إليوت. ونجد عند كثير من هؤلاء الكتاب حنينا شديدا إلى ماضٍ رعوىّ، ريفىّ، شبه إقطاعىّ فى كثير من الأحيان، مطبوع بطابع مثالىّ، مندمج فى كثير من الأحيان مع رؤية يوتوبية تفصيلية بشأن كيف يكون من المحتمل أن يبدو ذلك المجتمع المستعاد. وكان الاتجاه العام للفكر بين المحافظين الرومانتيكيِّين معاديا للصناعة. فقد كرهوا الاغتراب والتجريد من الطابع الإنسانى فى ظل الثقافة الصناعية الآلية الطابع وكانوا انتقاديِّين بعمق لنظرة الإنسانية والقيم المعبَّر عنها من خلال العقلية التجارية. وكان يُنْظر إلى الاقتصاد السياسى الليبرالى على أنه مخطيء من الناحية الجوهرية فيما يتعلق بالطبيعة البشرية. وقد حبذ

المحافظون الرومانتيكيون شكلا للحياة كان أبسط، ومتديِّنا، ومُشْبَعًا بالأحاسيس الجماعية. وستوجد هيراركية طبيعية، مثل المحافظة التراثية، التي ستدمج قيما فروسية وبطولية، كما في كثير من شخصيات روايات سكوت أو أبطال كارلايل الخياليِّين. ويميل هذا الشكل للمحافَظة إلى أن يكون أقل اهتماما بكثير بالتقليل من دور العقل. كما أن عقلانية الثوريِّين اليعاقبة لم تُهاجَم من جانب أساس أيٍّ من العقل الغريزى أو العملى، بل من الذُّرَى المدوِّخة للعقل التأملى[*] speculative reason (أو العقل Reason بحرف R كبير – Vernunft). ويمكن التعرف على هذا بوضوح في مقاربة كولريدج.

والمحافَظة الأبوية ضمنية في بعض جوانب المنظورين التراثي والرومانتيكي. وهى تفسِّر واجبات الحاكم لتعنى حالة نشاط واسعة النطاق تماما لتعزيز حياة طيبة لكل المواطنين – النبالة تُوجب noblesse oblige. وقاد هذا المبدأ محافظين كثيرين على طريق توجيهيّ dirigiste بصورة أكبر[٩]. ويجرى تَصوُّر الحكومة على أنها شخص أبويّ محبّ للخير يحدد أهدافا ويؤمِّن لَعبا نزيها وفرصة متساوية. وكان يُنظَر إلى المحافَظة الأبوية بصورة منتظمة طوال القرنين الماضيين، من إنتاج لورد شافتسبورىLord Shaftesbury في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، عبْر بنچامين ديزرائيلي، حتى "الطريق الوسط". والمحافَظة الكوربوراتية [= الإدماجية] عند هارولد ماكميلان وإدوارد هيث Edward Heath (Harris 1972; Buck ed. 1975; Eccleshall 1990). وهى موجودة أيضا في بعض جوانب الديمقراطية المسيحية الأوروبية في ألمانيا وإيطاليا في فترة ما بعد ١٩٤٥ (Pombeni in Freeden ed. 2001).

وجنبا إلى جنب مع المسئولية النخبوية كان هناك عنصر إنسانوى قوى. وفى بريطانيا يمكن أن نجد هذا في البداية في تفكير رجال مثل ريتشارد

(*) Vernunft: العقل بالألمانية – المترجم.

أوستلر Richard Oastler، ومايكل توماس سادلر Michael Thomas Sadler، ولورد شافتسبورى، وإنتاجهم حول قوانين المصانع. فقد انهمكوا فى نقد متواصل للفردية، والبنتامية، والاقتصاد السياسى الكلاسيكى. وقد أحسُّوا بالكراهية إزاء قانون الفقراء الجديد (١٨٣٤) وآمنوا بحماس بالغ بدور الدولة فى ضمان سكن، وشروط عمل، وأجور، وعلاج للفقراء بصورة لائقة. وفيما بعد فى بريطانيا القرن العشرين اتخذ هذا الاهتمام بالدفاع عن شروط لائقة للجميع لقب محافظة "الأمة-الواحدة". ومدى الفاعلية التى كانت لها أمر قابل للنقاش، خاصة فى القرن التاسع عشر.

ودخل دافع آخر فى هذا الخيط الأبوى منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وقد تمثل فى واقعية انتخابية: واقعية تتعلق بتغيير طابع الناخبين. وقد أبرزها سير روبرت بيل فى عمله "بيان تساموبرث" Tamworth Manifesto (Buck ed. 1975, 56-8). ولم يكن البيان يتمثل فى مجموعة مفصلة من الأفكار؛ والحقيقة أنه كان قد جرى إعداده على عجل من أجل انتخاب. على أن معظم الدارسين يتفقون على أنه كان يعكس تغيُّرا فى المزاج، محاولا التوفيق بين حزب المحافظين الأقدم والناخبين الجدد لقانون ١٨٣٢ لتمثيل الشعب. وكان على الحكومة القوية والقانون، والنظام. والدستور التقليدى، والمصالح العقارية القائمة أن ترتبط بناخبى طبقة وسطى جديدة. وإذا كان لحزب المحافظين أن يواصل البقاء انتخابيا، فقد كان عليه أن يتكيف. وقد صارت هذه الرسالة واضحة لأقسام من الحزب، خاصةً بعد إلغاء قوانين الحبوب فى ١٨٤٦.

وقام ديزرائيلى بتوطيد الحركة البيلية peelite. وكانت مجموعة "إنجلترا الفتية"، التى كان مرتبطا بها، نسخة أكثر خطابية من هذه الأبوية والواقعية فيما يتعلق بالناخبين الجدد. وكان هدفهم، الذى جرى تبنيه فى رواية ديزرائيلى Sybil or the Two Nations(1845) [سيبيل أو الأمتان]، تأسيس حزب محافظ قومى، يدحض تكوين الثروة من أجل الثروة، والفردية الليبرالية، والانقسامات الطبقية. وقد سعت

المحافظة الديزرائيلية إلى التمثيل السياسى وتحسين الشروط الصناعية والاجتماعية. وكان ينبغى ربط هذا بإجلال مجدَّد للتاج والدستور القديم. وباختصار، تمثل هدفها فى "أمة واحدة". وقد عبر ديزرائيلى عن إعجابه بالدستور الأقدم فى عمله المبكر Vindication of the English Constitution [دفاع عن الدستور الإنجليزى]، الذى عبَّر عن تقديره لكلٍّ من بيرك وكولريدج. وكان تحسين الشروط الاجتماعية والاقتصادية سطحيا تماما. غير أن إنجاز رؤية ديزرائيلى، بعيدا عن إعادة التنظيم الداخلية للحزب، كان يكمن فى توسيع حركة حق الانتخاب العام فى قانون تمثيل الشعب فى ١٨٦٧.

وقد لعب التراث الأبوى دورا كبيرا فى حزب المحافظين على مدى قرن. والواقع أن التشديد على مسئولية الملكية العقارية، وتوسيع الحقوق الأساسية، والاستعداد لاستعمال الدولة من أجل رفاهية الأمة، كانت تتبناها بصورة واعية ذاتيا شخصيات مثل لورد راندولف تشيرتشلLord Randolf Churchell، وچوزيف تشامبرلينJpseph Chamberlain، وابنه نيڤيل تشامبرلينNevil Chamberlain فى عشرينيات القرن العشرين. وقد ميزت هذه المقاربة أيضا محافظة "الطريق الوسط" لـ هارولد ماكميلان Harold Macmillan فى خمسينيات القرن العشرين وبعض جوانب رئاسة الحكومة فى عهد إدوارد هيثEdward Heath فى سبعينيات القرن العشرين. وكان أحد المنادين بها فى حزب المحافظين البريطانى فى ثمانينيات القرن العشرين سير إيان جيلمور. وفى (1983) Britain can work [بريطانيا يمكن أن تعمل بنجاح] جادل جيلمور ضد الارتفاع فى البطالة، فى ظل حكومات تاتشر، على أساس تقويضها لمبدأ أمة واحدة. وربط جيلمور هذا المنظور بتراث محافظ قوى: نقد قانون الفقراء الجديد، موقف ديزرائيلى المتساهل إزاء الميثاقيِّين، الاهتمام بتشريع المصانع، كان يُنْظَر إليها جميعا على أنها جزء لا يتجزأ من موقف محافظ قوىّ. وبالتالى، عبَّر جيلمور عن انزعاجه العميق فيما يتعلق بالنظرات الليبرالية الكلاسيكية التى تبناها كثير من زملائه أعضاء الحزب فى ثمانينيات وتسعينيات

القرن العشرين. ورغم أن اقتصادا حرا كان مطلوبا، فإنه لا ينبغى أن يصير القيمة السائدة للمحافظة. ففى نظر جيلمور، ينبغى أن تكون السياسة دائما قبل الاقتصاد (Gilmour 1983; also Macmillan 1966).

ومبدأ المحافَظة الليبرالية على عكس مبدأ جيلمور. ذلك أن الاقتصاد يأتى قبل السياسة. وهناك استمرار يمكن تمييزه للمحافَظة ذات العقلية الليبرالية يرجع إلى القرن التاسع عشر. وقد يُدرج البعض هنا مفكرين مثل أليكسى دو توكفيل وفى الحقيقة فريدريش هايك. غير أنه سيظل قابلا للجدال ما إذا كان هذا تصنيفا صحيحا. ويميل المحافظ الليبرالى إلى قبول معظم المعتقدات الشكلية الليبرالية الكلاسيكية: التشديد على الفردية، والحرية السلبية، والحقوق الشخصية، وحدّ أدنى من دولة سيادة القانون. غير أن هذا التصور عن الدولة، جنبا إلى جنب أحيانا فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مع فَهْمٍ للمصير الإمبراطورى، يعتبر فى العادة أكثر تطرفا بكثير مما يقبله عادةً الليبراليون الكلاسيكيون. وقد ركز إحياء ما بعد ١٩٤٥ للمحافظة الليبرالية، فى كثير من المجتمعات الأوروبية، هجومه على سياسات ملكية القطاع العام ودولة الرفاهية.

ويجرى الرجوع بهذا الشكل الأخير للمحافَظة الليبرالية إلى كتاب بيرك(1800) Thoughts and Details on Scarcity [أفكار وتفاصيل عن الندرة]. وينظر آخرون إلى أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر كنقطة بداية أكثر أمانا. وفى بريطانيا فى ذلك العقد، يمكن تمييزه وسط عضوية المحافظين فى Spencerian Liberty and Property Defence League [الرابطة السبنسرية للدفاع عن الحرية والملْكية]. والمنظمات ذات الصلات العضوية مع حزب المحافظين. و Persnoal Rights Associatin [رابطة الحقوق الشخصية]، و Political Evolutin Society [جمعية التطور السياسى] التى سميت لاحقا State Resistance Union [اتحاد مقاومة الدولة] و British Constitution Associatin [رابطة الدستور

البريطاني]، و Anti-Socialst Union[الاتحاد المعادى للاشـــتراكية]، و Industrial Freedom League[عصبة الحرية الصناعية] كما تجلى فى المزاج العام للمحافَظـــة الليبرالية. وكانت حملات مثل هذه المجموعات مكرسة فى العادة لهجمات على نمو الدولة. وكان تحرير تجارة الجملة والخصخصة الغايات المرغوبة (اُنظرْ Bristow 1975; Taylor 1992).

وقام بالاستمرار بهذا التراث الخاص عدد من الجمعيات فى فترة مـــا بعـــد الحرب وكان له تأثير متعاظم عبر أوروبا وأمريكا، خاصة فى العقدين الأخيـــرين من القرن العشرين. ومن المحتمل أن يكون أشهر هذه المجموعات الفكرية Mont Pelerin Society [جمعية مونت بيليرين]. وفى بريطانيا حمل المشعل Institute of Economic Affairs [معهـــد الـــشئون الاقتـــصادية]، و Aims of Industry[أهـــداف الـــصناعة]، و Adam Smith Institute[معهـــد آدم ســـميث]، و Freedom Assosiation[جمعية الحرية]، و Centre for Policy Studies [مركـــز الدراســـات السياسية]. وعلى مدى أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيـــات، كـــان كثيـــر مـــن الشخصيات القيادية فى [حزب المحافظين البريطـــانى] مـــستغرقين بالكامـــل فـــى المحافظة الليبرالية، تقريبا إلى حد استبعاد القضايا الأخرى فى التـــراث المحـــافظ. وكان لدى السير كيث چوزيف Sir Keith Joseph وكثرة من شخصيات أقل شـــأنا كل حماس متحوّلى طريق دمشق (ليس سمة مشتركة للمحافظين) إلى إيمان جديد، يشمل مذهب إعادة توجيه مزايا السوق الليبراليـــة الحـــرة (اُنظـــرْ Denham and Garnett 2002). وبدت تأكيداتهم فى الواقع غير قابلة للتمييز أحيانا عن الليبراليـــة الكلاسيكية.

والنوع الأخير للمحافَظة، اليمين الجديد the New Right، هو الأكثر إشكالية. وهو ليس شيئا يسهل وصفه، جزئيا لأنه يدمج عضوية بالغة التنوع. ومن الجلـــى أنه مختلف جدا عن التقاليد التراثية، والرومانتيكية، والأبوية الأقدم. ومن المفارقات

أنه يمكن أن يقال إن المحافظة الليبرالية عنصر من عناصر اليمين الجديد. وتكمن أصوله المباشرة أولا فى استمرار ودوام التراث المحافظ الليبرالى؛ وثانيا، فى النقاد المناهضين للشمولية فى خمسينيات القرن العشرين مثل ليف ستروس (شتراوس) Leo Strauss وفريدريك هايكFriedrich Hayek، و مايكل أوكشوتMichael Oakeshott، الذين انخرطوا فى معركة متواصلة مع كل أشكال الاشتراكية والراديكالية (انظرْ Divigne 1994). وبالإضافة إلى هذا، أقنعت الهزائم الانتخابية للمحافظين الأبويِّين، طوال الستينيات وأوائل السبعينيات، كثيرين بالحاجة إلى تغييرٍ فى الاتجاه. وأخيرا، اعتقد مثل هؤلاء الأشخاص أن سياسات وإستراتيجيات التأميم، والإدماجية، والمطالبة الكنزية بالإدارة ودولة الرفاهية قد فشلت. وتزامن هذا الانقشاع للأوهام بمخاوف عميقة الجذور من التضخم فى الاقتصادات الغربية فى السبعينيات.

وتظل مسألة مَنْ الذين يمكن إدراجهم تحت عنوان "اليمين الجديد" محيرة. ويُنظر إليه فى العادة على أنه خليط من المحافظة الليبرالية التقليدية، والنظرية الاقتصادية الليبرالية النمساوية (لودفيج فون ميزيسLudwig von Mises وهايك)، والتحررية المتطرفة (الأناركو-رأسمالية)، والشعبوية الفجة[١٠]. ويوسع ديفيد جرينDavid Green، فى دفاعه apologia البُعد الليبرالى ليشمل Friemanite Chicago School(مدرسة شيكاجو الفريدمانية)، و Virginia publc-choice school مدرسة الاختيار العام فى ڤيرجينيا (Green 1987). ولا عنصر من هذه العناصر متناسب فكريا بالضرورة. وبعض النصوص، مثل نص جرين، عبْر توسيع دراسة الجانب النيو-ليبرالى، غير مستعدة لتأييد إدراج العناصر النيو-محافظة أو النيو-سلطوية. وهكذا فإن روجر سكروتونRoger Scruton وبقية أعضاء مجموعة سالسبورى مستبعَدون من المناقشة. ورغم أن المرء يمكن أن يفهم لماذا يجب أن يكون هذا -حيث إن التماسك الأيديولوچى لليمين الجديد يفتت حتى إلى مدى أبعد - فإنه مع ذلك لا يكاد ينصف الحركة الحالية.

ومن الجدير أيضا بالتشديد هنا أن أحد المكونات الأساسية لليمين الجديد يتمثل فى مكون التقينا به من قبل داخل فصل الليبرالية، هو الليبرالية الجديدة، أى، محاولة إحياء شكل نقى لليبرالية الكلاسيكية. وهذا مثال دقيق تماما للطريقة التى سوف تتشابك بها الأيديولوجيات فى كثير من الأحيان فى نواح مهمة جدا وتتشارك حقا فى معتقدات وحجج أساسية. وبالإضافة إلى هذا فإن التماسك الأيديولوجى لليمين الجديد يحتفظ لأول وهلة ببعض الحظ إذا اقتصرت على العنصر الليبرالى الجديد. وكان تشديد السياسة الليبرالية الجديدة متجهة بحماس إلى السوق الحرة. وكان يُنظر إلى تدخل الدولة على أنه فاشل بصورة كلية. كما كان ينظر إلى السياسات التوافقية لما بعد الحرب والمتمثلة فى التخطيط، ودولة الرفاهية، والضرائب المرتفعة، والإنفاق العام، والنمو البيروقراطى، والأجور غير المرتبطة بالإنتاجية، والإدماجية، على أنها زائدة عن الحاجة. ولهذا لم يكن هناك أىّ بديل للرؤية الليبرالية الجديدة للسوق الحرة، التى كان ينبغى أن تكون الحَكَم الأخير تقريبا لكل القضايا الاجتماعية (بما فى ذلك الصحة والتعليم). ومن نواح كثيرة، ففى بريطانيا وكثير من الدول المتقدمة الأخرى، استمرت جوانب من هذا الميراث الأيديولوجى الليبرالى الجديد إلى العقد الأول من عام ٢٠٠٠، حتى فى إدارات حزب العمال الجديد New Labour. وفى هذه الحالة، انتقلت التشابكات الأيديولوجية الليبرالية الجديدة من المحافظة إلى التراث الاشتراكى.

وتمثلت أهداف سياسة اليمين الجديد فى تحرير الفرد من تنظيم الدولة، وتخفيضات فى الضرائب، وخفض دولة الرفاهية، والسيطرة على عُجوزات الميزانية، والعرض النقدى، وخصخصة احتكارات الدولة. وتمثل الاختلاف عن التراث المحافظ الليبرالى الأقدم فى أنه كان هناك حتى اعتماد أكبر، لدى اليمين الليبرالى الجديد، على معايير السوق. وقد طالبت العناصر الأناركو-رأسمالية والتحررية المتطرفة فى اليمين الجديد، على سبيل المثال، بتحرير المخدرات القوية، والإباحية و، فى بعض الحالات، النشاط الإجرامى، مثل الابتزاز. وكان

هناك تأكيد بأن هذه الأمور ما كانت لتعود مشكلات اجتماعية لو أنها كانت خاضعة لسوق حرة. ولو قام الأفراد بتقييم سمعتهم واستطاعوا التوصل إلى عقد مع شخص ما بأن لا يبوح بمعلومات عنهم، لكان حتى الابتزاز يمكن تصوُّره علـــى أســـاس معايير السوق على أنه نمط مشروع للتبادل. ولم يكن بوسع أىّ محافظين ليبراليِّين أن يقبلوا هذه الأفكار المتطرفة. والحقيقة أن محافظا ليبراليا مثل إينوك پاول Enoch Powell فى بريطانيا كان غير مستعد لتأييد إخضاع أىٍّ مـــن الـــصحة أو التعلـــيم لمبادئ السوق. وهكذا كان هناك نزاع بعيد المدى بشأن قدرة السوق فى الثمانينيات والتسعينيات، وهو جدال لم ينته إلى الآن، حتى فى العقد الأول من القرن الحـــادى والعشرين (*Mendilow 1996*).

ولا يشعر منظِّرو السوق الحرة بالارتياح إزاء أجنـــدة العنـــصر المحـــافظ الجديد لليمين الجديد، أىْ الحماس القومى الطابع، والوطنيـــة، والثقافـــة القوميـــة. ونقاء العِرق، واللامساواة البطريركية، والتعليم الدينى المسيحى الإلزامى. وتشترك المحافظة عند روچر سكروتون Roger Scruton، وإرفنج كريستول Irving Kristol، أو راسل كيرك Russell Kirk، أو موريس كاولينج Maurice Cowling، أو چـــون كيكس John Kekes، أو أندرو سوليڤان Andrew Sullivan، فى الكثيـــر جـــدا مـــع المحافظة التراثيـــة (Cowling ed. 1978; Scruton 1980 and 2007; Kekes 1998; Stelzer 2004; Sullivan 2006). وهُمْ يدحضون كُلًّا من المحافظة الأبوية والليبرالية بحماس متساوٍ. والحرية والمساواة لا تكاد تكون لهما أو ليست لهما أهمية مباشرة. وفى نظر البعض، كان المواطنون يتمتعون فى الواقع بالكثير للغاية مـــن الحريـــة والمساواة فى فترة ما بعد ١٩٤٥. وفى نظر كاولينج، على سبيل المثـــال، يجـــب إخضاع كُلٍّ من الماركسية والليبرالية على السواء للسخرية المحافظة. وعلى هـــذا، تمثل أحد الأهداف الواعية ذاتيا لمجموعة ســـالزبورى Salisbury Group (و The Salisbury Review [مجلة سازبورى]) فى الحقيقة فـــى تـــصحيح الاتجـــاه نحـــو الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة داخل الأيديولوجيا المحافظة. ويجـــب، فـــى

نظر كاولينج، أن يهتمّ المحافظون الجدد بقضايا مثل دعم الملكية الخاصة، وامتلاك المرء الحرية بشأن أرباحه، واستعادة الهوية القومية.

الطبيعة البشرية

للمحافظة تقدير ثابت نسبيا بشأن الطبيعة البشرية، باستثناء مدارس المحافظة الليبرالية واليمين الجديد، اللذين تشرَّبا بالكثير من المنظور الليبرالــى الكلاســيكى. وفى نظر المحافَظات التراثية، والرومانتيكية، والأبوية، تملك البشرية قدرة محدودة على الغيرية، تمتد فى العادة إلى الأسرة، والجيران، والأصدقاء. ونحــن أنــانيون بصورة طبيعية ولكن ليس بصورة كلية. وتجعلنا غرائزنا الاقتنائية قــابلين للفــساد كإمكانية كامنة، غير أن كسلنا وولعنا بالمجرَّب والمختبَر يميل إلى تقييد الوصــول إلى مثل هذا الفساد. ولا يمكننا، بهذا المعنى، أن نكون مستفيدين بصورة قــصوى من المنفعة العقلانية. وفكرة كهذه عن العقلانية غير ملائمــة لتعقيــدات الوضــع البشرى. وقد يضفى البشر أحيانا قيمة على حريتهم، ويعزون أهمية قصوى علــى مصالحهم، ولكنْ ليس باستبعاد حُبِّهم للفراغ، والكسل الطبيعــى، ومتعــة الحيــاة. والبشر ليسوا آلات عقلانية؛ إنهم شبكة مركَّبة من العواطف، والأفكار، وفى كثيــر من الأحيان من الدوافع المتناقضة. وليس هنا أىّ شيء يدعو إلى الخجل. فالبحــث عن التماسك الكامل أسطورة عقلانية. وإنها لنظرة سطحية إلى البشر أن ننظر إلى الدافع الرئيسى على أنه العقل. وتؤدى هذه الملاحظة أيضا إلى موقف متشكك تجاه أمانى العقلانية البشرية. وترتبط النقطة الأخيرة بأحد الاعتراضات الرئيسية التــى عبَّر عنها النقاد المحافظون للمحافَظة الليبرالية، أىْ، أنها تقوم بتبسيط وإساءة فهــم الطبيعة البشرية.

وفى نظر كثير من المحافظين، لا معنىً لا لفكرة المجتمــع الجمــاعى. ولا فكرة الأفراد المُذَرَّرِين atomized. وقد أفضى نقد الفردية إلى تبادلات فظــة بــين

المحافظين الليبراليِّين والمدارس المحافظة الأخرى. وفى كثير من الأحيان، يُنظَر إلى كل من فكرتىْ (الفردية والمجتمع الجماعى) على أنهما جانبان لنفس العملة الرديئة؛ ذلك أن الكائن الجماعى يتكون من أفراد مغتربين ومنعزلين. وفى نظر كثير من المحافظين، ينمو البشر داخل عملية معقدة من التثاقف التاريخى والاجتماعى. وتمثل الحرية الفردية نتيجة أعوام من التطور الاجتماعى ضمن تراث قومى خاص. ويجرى اكتساب اللغة والعرف والفكر، فى الأسرة، ومجموعات الأنداد، والمدارس، والتفاعل الاجتماعى، والأفراد التجريديِّين والبشرية الكوزموبوليتية تلفيقات من نسج الخيال. وكما أكد جوزيف دو ميستر Joseph de Maistre:

دستور ١٧٩٥، مثل الدساتير التى سبقته، كان مُعَدًّا من أجل الإنسان، غير أنه لا يوجد شيء من قبيل إنسان فى العالم. وفى حياتى رأيت فرنسيِّين وإيطاليِّين، وروسًا، إلخ؛ وبفضل مونتسكييه Montesquieu، أعرف حتى أن الشخص يمكن أن يكون فارسيًا. أما فيما يتعلق بالإنسان، فإننى أعلن أننى لم ألتقِ به مطلقا، وإذا كان موجودا فإنه مجهول بالنسبة لى (Maistre 1974, 97).

ويُبْدِى سكروتون Scruton نفس الفكرة عندما يعلِّق: "الفردية... شيء من صنع البشر، إنجاز يعتمد على الحياة الاجتماعية للإنسان" (Scruton 1980, 34).

ورغم الحساسية التاريخية التى يجرى التهليل لها لكثير من الكتابة المحافظة، فإن رؤيتها للطبيعة البشرية عالمية ولاتارخية. وهذه العالمية شيء يشترك فيه المفكرون المحافظون مع الليبرالية. ويمكن أن يقود الإدراك التاريخى إلى إضفاء الطابع النسبى على الطبيعة البشرية. وفى الحجة المحافظة، رغم كوننا أبناء زماننا ومجتمعنا، تبقى طبيعتنا ودوافعنا الأساسية دون تغيير. وتظل الطبيعة تشكِّلنا بطرق عالمية بعينها. ومن ناحية أخرى، قاد هذا الإدراك التاريخى المحافظين إلى دحض تعاليم الحقوق الطبيعية، ونظرية العقْد، وحالة الطبيعة.

ويُنظر إلى هذه المبادئ على أنها تجعل البشر يغتربون عن التراثات والمؤسسات القومية الخاصة التى تعطى معنى لحياتهم. ولا يمكن تصوُّر الكائنات البشرية خارج المجتمع. ومن ناحية أخرى، ما يزال المحافظون يتصورون البشر على أنهم ثابت باقٍ رغم الزمن والظروف.. ومع أن هذا يؤكد وجود انسجام بين التغيُّر التاريخى وطبيعتنا غير المتغيرة، فإنه غير مُقْنع. ويريد الكتّاب المحافظون المزايا، ولكنْ لا شيء من التكلفة النسبوية للإدراك التاريخى.

ولأننا مخلوقات محدَّدة اجتماعيا وتاريخيا فإننا نعكس بالضرورة النماذج الطبيعية للَّامساواة فى القدرات والمكانة فى المجتمع. والسلطة ضرورية دائما فى المجتمع والسلطة تؤدِّى إلى اللامساواة. ذلك أن شخصا ما فى السلطة يُصدِر الأوامر ويطيعها آخرون. ولدى المحافِظين إيمان بقوى القيادة الطبيعية لبعض المجتمعات أو الأفراد – شيء أشار إليه بيرك Burke على أنه "أرستقراطية طبيعية". واللامساواة واضحة فى كلٍّ من الظروف الطبيعية والسياسية. وبعض الناس متفرقون من الناحية الطبيعية، فكريا وأخلاقيا على السواء. ومثل هذه اللامساواة ليست شيئا يُخجل منه. ولا يمكن استئصاله بوسائل اجتماعية وسياسية. ويولد البعض ليقودوا والبعض ليُقادوا. غير أنه يجب أن يُلاحظ عند هذه النقطة أن بعض محافظى القرن العشرين، أولئك الذين استوعبوا الأفكار الليبرالية وأولئك الذين يتبعون خطًّا أكثر أبوية على السواء، كانوا أكثر تأثرا بكثير بالحُجج المؤيدة لمساواة الفرصة والمواطنة المتساوية.

وأخيرا، يهتم المحافظون بنقص الطبيعة البشرية الشامل الذى لا يمكن استئصاله. وتدل هذه الفكرة على أن البشر سيبقون دائما مخلوقات ناقصة ولا يمكن الوصول بهم إلى الكمال بأىّ طريقة. (Sullivan 2006, 180). وهذه فكرة لا شك فى أنها كانت باعثا على تعليق بيتر ڤيريكPeter Viereck بأن المحافَظة يمكن وصفها بأنها "العلمنة السياسية لعقيدة الخطيئة الأصلية" (Viereck 1950, 44-5).

وهناك مصدران رئيسيان لهذه الرؤية للنقص فى الطبيعة البشرية: مصدر لاهوتى ومصدر عملى. ويمثل المصدر اللاهوتى النظرة الأقدم. وفى اللاهوت المسيحى ترتبط الفكرة بصفة رئيسية بعقيدة الخطيئة الأصلية. فنحن نعيش فى عالم خاطئ ساقط. ولا شيء يمكن عمله باستثناء عملية متواصلة للأفراد والمجتمعات ضد الفساد. هذا هو الوضع البشرى. وفى مدينة الإنسان (حتى نستعمل الكلمة الأوغسطينية الملائمة)، فإن كل ما يمكن أن تقوم به السلطة المطلقة هو أن تخرج بأفضل ما يمكن من عمل سيئ. وكما علّق ميستر، "فى أعمال الإنسان، كل شيء بائس مثل فاعله" (Maistre 1974, 23). وكان ميستر مهتما بشأن الطابع البائس والخاطئ للبشرية أكثر كثيرا من إدموند بيرك Edmund Burke (أُنظرْ Lebrun 1965).(١١)

وكان هناك محافظو القرن العشرين الذين كانوا ما يزالون يؤمنون بفكرة النقص الدينى (أُنظرْ، مثلا، Hogg, 1947). غير أن كثيرين آخرين كانوا غير قادرين على قبول مثل هذه النظرة. والواقع أن البعض دحضوا بصورة مباشرة الثيمة الدينية. وكان هناك تراث قوى للمحافظة العلمانية، بصورة لا شك فيها منذ أواخر القرن التاسع عشر، حافظت على تفوُّق فكرى لا شك فيه. ويؤمن المحافظون العلمانيون بما يمكن أن نسميه بصورة عريضة بالمذهب العملى عن النقص. ويستدعى هذا مصادر النظرية الأخلاقية، والإپيستمولوچيا، والسيكولوچيا، ويتمثل الخلاف الأساسي فى أن البشر ناقصون من حيث قدراتهم على أن يفهموا العالم، فنحن جميعا نملك فى متناولنا مخزونا صغيرا جدا من المعلومات. كما أننا محدودون تاريخيا واجتماعيا فى آفاقنا. ومدى قدرة العقل البشرى والمعرفة البشرية على الفهم صغير جدا ولا ينبغى الاعتماد عليه. ولهذا فإن العرف والتراث مُرْشدان أكثر أمانا بكثير للسلوك. وهذه المعرفة وعدم القدرة المحدوديْن على تقرير مصلحة الآخرين بأىّ قدر من الدقة ليسا شيئا سوف يتغير. وهذه مرة أخرى حقيقة شاملة عن البشر. ومع زيادة المخزون الإجمالى للمعرفة البشرية، حتى

ضمن ثقافتنا الخاصة، فنحن محكوم علينا بالجهل المتزايد بالكل. والنقص العملى لا يمكن تفاديه. وبالتالى، وبصرف النظر عن المعتقد المحافظ الليبرالى، فإن الافتراض الأكثر عمومية للمحافَظة هو أن الطبيعة البشرية خاطئة وناقصة وستبقى هكذا مهما كانت السياسة(١٢). وبالتالى فإن سياسة تقتضى الكمالوية perfectibilism البشرية تبقى لعنة.

العقل والفعل

قبل أن ننتقل إلى أىّ مناقشة للأفكار الاقتصادية والسياسية للمحافَظة، من المهم أن نفهم إحدى الحُجج الرئيسية والأكثر مراوغة للأيديولوجيا المحافظة. وتتعلّق هذه الحجة بتفسير طبيعة الفعل البشرى ودور العقل. وقد تمّ التلميح إلى هذا بإيجاز فى الأقسام السابقة ويجب الآن توسيعه.

ولأن بداية المحافَظة كانت مرتبطة بدحض الحُجج فوق-العقلانية من جانب الثورة الفرنسية، كان هناك دائما انطباع بوجود عنصر معاداة للعقلانية فى الأيديولوجيا المحافِظة. والنظرة المحافِظة متشككة فيما يتعلق بملاءمة العقلانية للسياسة؛ وبكلمات راسل كيركRussell Kirk، "أىُّ محافظ مطلع يكون معارضا لتكثيف أنساق فكرية عميقة ومعقدة إلى عبارات مُدَّعية قليلة؛ فهو يفضّل ترك تلك التقنية لحماس الراديكاليّين" (Kirk 1967, 6). والحقيقة أن كراهية الفلسفة السياسية المنهجية، والإيمان بمقاربة أكثر براجماتية، وتشكُّلا، ونفعية، للسياسة قاد المحافظة من بيرك إلى أوكشوتOakeshott لدحض الدور الحصرى للعقل فى السياسة. على أنه سيكون من الخطأ أن نصِفَ المحافظين الأكثر تراثية، ورومانتيكية، وأبوية بأنهم لاعقلانيون. وكما يلاحظ سكروتون: "لأنه لا وجود لأىّ سياسة محافظة شاملة، نشأ وَهْمُ أنه لا يوجد أىّ فكر محافِظ" (Scruton 1980, 11).

ومن الناحية الجوهرية، أشار كثير من المحافظين إلى تمييز بين نوعين من العقل، "عملى" و"نظرى". وهذا التمييز، الذى يرجع إلى أرسطو Aristotle، يمكن أن نجده منتشرا بفعل بعض المحافظين التراثيّين المبكرين فى زمن الثورة الفرنسية. وفى نظر البعض فإن هذا التمييز ليس واضحا تماما، ويظهر بين "العقل" و"الغريزة"، أو "العقل" و"الحدس". وعند ميستر، أتلفتْ الفلسفة بصفة عامة "الشعور الرابط بين البشر الموحَّدين، يتآكل". وهو يؤكد، أن الفلسفة الحديثة "تكون فى وقت واحد أكثر مادية وأكثر تجرُّأ من أن تدرك العوامل الرئيسية للعالم السياسى". وليس العقل هو ما يميزنا عن المخلوقات الحيوانية، بل قدرتنا على حَدْس عالم روحى. والمشرِّعون الحقيقيون "يعملون على الغريزة والاندفاع أكثر من المحاكمة العقلية" (Maistre 1974, 88 95, 103). وفى يوستوس موبزر Justus Möser تظهر هذه الحجة فى شكل مجابهة بين الفكر thought، وهو صارم وجامد، والحياة life، وهى نشيطة ومتنامية لكنها أيضا راسخة الجذور فى العُرْف المكرَّس بقداسة القِدَم (اُنظرْ Aris 1965, 224; Mannheim 1986, 139-4).

ونشر بيرك تمييزا بين التجريد abstraction والمبدأ principle (اُنظرْ Kirk ed. 1982). وكانت المبادئ، التى استعملها بيرك على مضض شديد، مترسخة فى العرف والتراث، باعتبارها متميزة عن التجريدات الجافة للعقل الميتافيزيقى. ومشاعر بيرك بخصوص ميتافيزيقا عقل التنوير مُعْلَنَةٌ بوضوح فى Reflections [التأملات]:

مرت علينا أربعمائة سنة، لكننى أعتقد أننا لم نتغير ماديًّا... وبفضل مقاومتنا العنيدة للتجديد، وبفضل البلادة الباردة لطابعنا القومى، ما نزال نحمل بصمة أسلافنا. فنحن (كما أتصور) لم نفقد كرمنا وكرامتنا الماثلين فى تفكير القرن الرابع عشر؛ كما أننا لم نَسْمُ بأنفسنا إلى متوحِّشين. ونحن لسنا المعتنقين لمذهب روسُّو؛ ولسنا من مريدى فولتير؛ ولم يحقق هلفيتيوس Helvetius أىّ تقدُّم بيننا. ...

ونحن نعرف أننا لم نقُمْ بأىّ اكتشافات، فى الأخلاق؛ ولا الكثير فى المبادئ الكبيرة للحكم (Burke in Hampsher-Monk ed. 1987, 188-9).

ولم تكن فكرة بيرك تتمثل فى تقويض كل عقل فى السياسة، بل الإشارة إلى أن السياسة لا ينبغى تحديدها بأفكار نظرية مجردة مثل الحقوق الطبيعية. وكان واقع وجود مؤسسة أو عُرْف على مرّ الزمن دليلا على عقلانية عملية جوهرية، وهذا شيء قد لا يكون واضحا داعما للمراقب. وقد تكون هناك حاجة إلى التغيير، غير أنه لا ينبغى أن يُقام على أفكار مجردة قَبْلية؛ بل ينبغى أن يُقام بالأحرى على اهتمام وثيق بالمشكلات الملموسة وروح المؤسسات المعنية (أنظر Acton 1952-3). وكان محو المؤسسات والبدء من جديد على أساس مقدمات عقلانية الخطأ الرئيسى للثوريّين الفرنسيّين. وكانت فكرة كهذه مغلّفة ببراعة فى ملاحظة يوستوس موزر: "كلما التقيتُ بعرف قديم أو عادة قديمة لا تنسجم مع أفكارنا الحديثة أقول لنفسى إنه لا سبب لاعتقاد أن أسلافنا كانوا حمقى. وعندئذ أستكشف المشكلة إلى أن أجد تفسيرا معقولا... وعندما أجده يمكن أن أعود وأسخر من أولئك الذين هاجموا الأعراف القديمة بجهل" (مقتبس فى Epstein 1966). ووفقا لمصطلحات مايكل أوكشوت فإن هذا هو أولوية المعرفة العملية على التقنية. وتعمل المعرفة العملية ضمن تراث؛ بالإصغاء بحساسية إلى "تدفق التعاطف" منه. وتقوم المعرفة التقنية العقلانية بالتشويه والتبسيط (أنظر Oakeshott 1962, essay one; also Sullivan 2006, 198ff).

ولا يتلاءم كل المحافظين بدقة مع الإطار المذكور أعلاه. وقد شدّد بقوة محافظون رومانتيكيون، مثل كولريدج Coleridge، على المفهوم الألمانى عن "العقل الفلسفى" ضدّ "الفهْم". وقد أدرك العقل الفلسفى معنى الكل whole فى تناقضه مع الطبيعة المتشظية للفهم [١٣]. وقد صار العقل تقريبا رمزا للكل العضوى

للمجتمع. وصارت البنتامية(*) Benthamism والاقتصاد السياسى الليبرالــى مَثلــيْن (فى رأى كولريدج) للفهم الزائف الأكثر تشظيا للمجتمع. والحقيقة أن المحــافِظِين الليبراليّين، الذين يعتمدون فى الواقع على الفكرة الأكثر ذرائعية عن العقل الماثــل فى الاقتصاد السياسى الليبرالى، يعيشون فى عالم التنوير العقلانى الــذى يدحــضه المحافظون الأكثر تراثية ورومانتيكية.

وتؤدى الحجة المتعلقة بنوعين من العقل بكثير من المحافِظين إلــى فكــرة نوعين من الحقيقة. وهما حقيقة العقل وحقيقة المنطــق، الموجودتــان فــى عــالم الأفكار. ومثل هاتين الحقيقتين قد لا تكون لهما سوى صلة ضئيلة أو لا تكون لهما صلة مطلقا بالعالم التجريبى الذى نقيم فيه على أساس يــومى. والحقيقــة العمليــة موجودة فى الأعراف والتراثات. ويعمل المشرّعون الحقيقيون بمثل تلــك الــدوافع العملية (Maistre 1974, 95). وكما أكد مويزر فإن: "الممارسة التى تكيّف نفــسها بصورة وثيقة مع كل ظرف فردى، وتعرف كيف تستفيد منه، من المؤكد أنها أكثر كفاءة من النظرية التى من المؤكد أنها، وسط تحليقاتها العاليــة، تهمــل ظروفــا كثيرة" (مقتبس فى Mannhein 1986, 132). وعندما يجرى تطبيق حقــائق العقــل النظرى على العالم، ينشأ عنه التشويه. وكان هذا هو جذر غضب ميــستر ضــد مبنى مدينة واشنطن، الذى تنبأ بأنه سيسقط لأنه كــان نتيجــة الحــساب والقــرار العقلانيين. وهو أيضا أساس مناقشات مايكل أوكشوت عن المغالطة الماثلة فى تعلُّم الطهو أو ركوب دراجة بقراءة كتاب. فمثل هذه الممارسات لا يمكن تعلُّمهــا مــن قواعد تقنية (أنظرْ Oakeshott 1962).

كذلك، فإن التمييز بين نوعين من العقل يُلْقى بعض الضوء علــى الــسمعة المحافظة للشكية. وهناك، فى سبيل الاستمرار بالثيمة السابقة، شكلان من الــشكية. والشكية الخالصة شك نقدى جذرى فى كل معتقد بشرى، وهــى تــستعمل أدوات

(*) البنتامية: نفعية بنتام – المترجم.

العقل لإيقاف العقل على رأسه. والمحافظون لا يؤمنون بهذه النظرة. وهذا الخط من الشكية ماثل كإمكانية كامنة عند ديڤيد هيوم بمنهجه التجريبى فى المحاكمة العقلية. ومع هذا فإن هيوم لا يدفع بشكيّته بعيدا جدا فى السياسة أو الاقتصاد السياسى. فهو أكثر ميلا إلى النظر إلى الاقتصاد السياسى فى إطار التاريخ، والطبيعة البشرية، والعرف (Wolin 1954, 1001). والهدف الحقيقى لـ هيوم هو العقل التنويرى المجرّد فى الإپيستيمولوچيا والأخلاق. وقد أحس كثير من المحافظين بالاتجاه العام لحُجج هيوم، وبالأخص فى كتاباته عن الدين، وتراجعوا فى رعب.

والشكل الثانى للشكية، وهو المميّز للمحافظين التراثيّين والأبويّين، شكية محدودة، وملَطِّفة، وهى متشائمة فيما يتعلق بفَهْم العقل النظرى. وهى تعبّر عن شك فلسفى فيما يتصل بما إذا كان يمكن تحقيق المُثُل العليا العقلانية، أو، فى الحقيقة، ما إذا كانت تعنى أىّ شيء (Allison 1984, 36). وتتمثل الاستثناءات على الحُجَج المذكورة أعلاه فى أولا، كثير من المحافظين الرومانتيكيّين. وكما سبق أن ذكرنا، يميل هؤلاء إلى أن ينشروا بلا تردُّد فكرة العقل الفلسفى. ولا يكاد يكون مجال هنا للشكية. ثانيا، أكد المحافظون الليبراليون، أيضا، معتقدات تخصّ الطبيعة البشرية، والعقل الذرائعى، وطبيعة النشاط الاقتصادى، تتجنب أىّ شكوك مترددة. ويوجد لدى المحافظين الليبراليّين والجوانب المتوجهة إلى السوق لليمين الجديد إحساس مَرِح بالحقيقة العقلانية المجردة.

وعند المحافظة التراثية، لا يتمثل أساس الفعل البشرى فى العقل النظرى، بل فى العرف، والتحيُّز، والعادة. وتُجسِّد مثل هذه الممارسات العقل العملى. وفى نظر ميستر، ينبغى أن يكون المهد محاطا بالتحيُّز من أجل منح محتوى آمن لعقل الطفل. ومثل هذه التحيُّزات والعادات مستمدة من الظروف التاريخية والاجتماعية للفرد. والتحيُّز ليس مجرد سلوك أعمًى أو لاعقلانى؛ على العكس، إنه رأى مسبق

pre-judgment، تقطيرٌ للخبرة على مرّ الأجيال. وهو بعيد عن معرفة ماذا نفعل. الذى هو متفوق بصورة فطرية على العقل المجرد. ويسمح التحيُّز للفاعل بأن يعرف ماذا يفعل، دون تأملات، فى الأخلاق والسياسة. وأنْ يسلك المرء أساس التحيُّز يعنى أن يسلك كما كان أسلافه يسلكون وهو، فى جوهره، التراث. وعلى هذا النحو يلاحظ سكروتون أنه "عندما يسلك إنسانٌ انطلاقا من التراث فإنه يرى ما يفعله الآن بوصفه ينتمى إلى نموذج يتجاوز بؤرة مصلحته الحالية، ويربطه بما كان يفعل من قَبْل، وما فعله بنجاح" (Scruton 1980, 42). ووصف بيرك هذا باقتدار بأنه "الحكمة بدون تفكير". وكمايعلّق إيان. هامپشير–مونك Iain Hampsher-Monk، فإن وجهة نظر بيرك عن التحيُّز "دفاع عن الافتراضات غير المدروسة التى، نتيجةً للجمعيات التى تشكلتْ فى ماضى مجتمعنا، صنعت معتقداته السياسية والأخلاقية... وهو [بيرك] يدافع عن التحيُّز ذاته بصرف النظر عن محتواه لأنه يجعل السلوك البشرى داخل المجتمع أكثر قابلية للتوقع وأسلس قيادة (Hamphsher-Monk ed. 1987, 1987). وتشكِّل التحيُّزات، بسبب طول بقائها، مادة التراثات والفعل البشرى. وتمثل اليعقوبية والعقائد السياسية الأخرى المشابهة محاولة لاستئصال التحيُّز باسم التنوير. ولا عجب فى أن بيرك كان بوسعه أن يؤكد، بحماس،"شكرا للرب على أننا لسنا متنوِّرين".

ومن المفارقات أن إحدى نتائج التركيز على التحيُّز، والعادة، والعرف، وبالتالى التراث، تتمثل فى أن التاريخ يقتضى جاذبية أعلى. والحقيقة أن حُجَج بيرك عن التراث قادته نحو حسٍّ ثرى بالتاريخ. ودون أن يدرى، أن يمهِّد الأرض للفكر التاريخى المزدهر الهائل للقرن التاسع عشر، وبالأخص فى ألمانيا. وقاد هذا إلى بعض المقارنات بين هيجل و بيرك. وإنما فى هذا المجال نجد المحافظين الرومانتيكيِّين والتراثيِّين متفقين. فكلا الفريقين يقرأون التاريخ بطريقة

غائية بوصفه التجسيد لغاية أعمق وأكثر ورحية. وتتمثل النقطة التى يفترق عندها معظم المحافظين عن مثل هذا الفكر التاريخى حيث يصير التاريخ لاغائيًا، أىْ، حيث يصير التفكير البشرى والنشاط البشرى مجرد التعبير عن لحظة تاريخية خاصة لا معنى لها ولا غاية فوق أو فيما وراء تلك اللحظة. وبصورة مفهومة، لا يستطيع المحافظون أن يتحملوا مثل هذه النسبية التاريخية.

السياسة والدولة

فى نظر كل المدارس المحافظة، يُنظر إلى الحياة السياسية بصورة عضوية. كما تميل مثل هذه المحافظة إلى أن تكون جماعاتية communitarian، ومتشككة إزاء الفردية. وأخيرا، يجرى النظر إلى المجتمع بصورة هيراركية، أىْ، القيادة والرأى السياسى تقتصر مهاراتهما على قلة. والرأى السياسى للخبير. والاستثناء الملحوظ على هذا المنظور هو المعتقد المحافظ الليبرالى والليبرالى الجديد، وعلى وجه الخصوص منظِّرو اليمين الجديد الأكثر تطرفا من ذوى توجُّه السوق.

وتقوم النظرة العضوية للمجتمع بتوصيل فكرة أن المجتمع ليس أداة بارعة أو آلية بل هو علاقة متبادلة الاعتماد للأجزاء. ويستعمل معظم المحافظين، باستثناءات نادرة، عضوانية بصورة متناظرة. ولكل فرد مكان داخل الكل العضوى. وعلى التغيير أو الإصلاح أن يكون منسجما مع إيقاع العضوية بكاملها. وقد منح منظِّرون مثل لامينّيهLammenais، وميستر، ومولر، لهذه الفكرة العضوية قراءة دينية وصوفية. وربما كان المثال الأكثر تطرفا لهذا الاتجاه نوفاليس فى Christianity or Europe (1802) [المسيحية أو أوروبا]، الذى فسَّر الدولة على أنها Makroanthropos (إنسان ضخم) عضوى(١٤). واستعمل محافظون ذوو عقلية أكثر

علمانية التناظر العضوى ليرمزوا إلى أهمية المجتمع والسيادة/الهوية القومية Nationhood.

ويُنظر إلى الحياة السياسية على أنها جزء من دراما أوسع كثيرا، سواء كانت دينية أو علمانية. وهناك نظام ضمنى فى العالم. ولا يمكن اختراع أو فرض النظام السياسى أو الأخلاقى؛ فهذا بالأحرى داخلى فى المؤسسات السي... والعالمية. وهو مستمدّ من العالم ككلّ. وعلى هذا النحو يلاحظ چيمس كوبّان James Cobban أن بيرك "أنفق حياته راكعا أمام اللغز الكبير للحياة الاجتماعية" (Cobban 1962, 88). وقد قرأ الكتّاب المحافظون طبيعة هذا النظام بطرق مختلفة وكلما كانوا ذوى عقلية دينية، مثل ميستر، نظروا إلى الربّ على أنه خالق النظام. وكما لاحظ فإن المؤسسات هى "فقط قوية وطويلة البقاء إلى درجة أنها، إنْ جاز القول، مُؤَلَّهة"deified " (Maistre 1974, 80). وفى نظر ميستر (و بيرك بدرجة أقل بكثير) كانت الثورة الفرنسية عملا شريرا ضد النظام الإلهى. ومثل هذه القراءة الدينية للنظام ما تزال توجد فى بعض التفاسير المحافظة[١٥]. ويطابق كُتّاب آخرون بين التطور التاريخى العلمانى للمجتمع والتراث بوصفه النظام ذا المعنى. وفى حالة ما ينطوى هذا على دحض واضح للثيمة الدينية. وفى بريطانيا ما بعد ١٩٤٥، ربما كان مايكل أوكشوت "أفضل مثال لهذه المحافظة العلمانية" [١٦].

وتنشأ الاتجاهات الجماعاتية والمعادية للفردية، إلى حد ما، من التناظر العضوى. والفرد جزء من كُلٍّ عضوى ولا يمكن فهمه إلا عبر العضوية ككل. وتبقى فكرة الجماعة بدائية إلى حد ما، مع ذلك. وفى نظر نيسبيتNisbet فإنها "اندماج للتراث والالتزام، للعضوية والاختيار". وكان يجرى استعمالها كثيمة مضادة ضد فردية التنوير. ويؤكد نيسبيت أن العائلة، أو العشرية، أو الأبرشية، أو القرية، أو الكنيسة، أو الناس، "جميعا هى الجزئيات المتكوِّنة تاريخيا بوضوح للواقع الأكبر للمجتمع. وهؤلاء الأفراد المتذرِّرُون، وليس المجردون، لوَهْم القانون

لطبيعى هم الذوات الحقيقية لعلم حقيقى عن الإنسان" (Nisbet 1970, 48). وتـشير فكرة الجماعة إلى أن هوية أعمق، وإحساسا بالانتماء، مصدر رضا وعقل البـشر. ومثل هذه الثيمة ماثلة عند كولريدج، وديزرائيلى، وفيما بعد الاحتقار المتنكر بالكاد عند ت. س. إليوتT. S. Eliot و كريستوفر داوسونChristopher Dawson لفردية لمجتمع الليبرالى، مقابل فضائل المجتمع الأكثر رعوية وشبه الإقطاعى.

ويتمثل أحد آثار المجتمع العضوى فى تبجيل للأعراف الراسخة. والـولاء لنظام الراسخ شيء ملازم ضرورى لإدراك أهمية التراث. ويُدْمِج التراث حكمـة أكثر من الفرد، إذ إنه يجسّد طريقة ملموسة للحياة على مرّ الأجيال. ويمكن الثقـة بالتراثات، على خلاف النظريات المجردة. والتغيير، فى حد ذاتـه، داخـل إطـار تراث لم يُدْحَض، بل بالأحرى "الروح الأنانية للتجديد" التى تتغيـر علـى أُسُـس عقلانية فى سبيل التغيير.

وأخيرا، يعنى مثل هذا الولاء للنظام الراسخ أننا نحترم الهيراركية الطبيعية القائمة واللامساواة فى المجتمع. وتُخلِص كـل المـدارس المحافظـة، باسـتثناء المحافَظة الليبرالية، الولاء لهذه الفكرة. وسوف يستتبع النظام الاجتمـاعى دائمـا لسلطة ومجموعة أو نخبة قيادية طبيعية. وكما يعلّق أليسونAllison: "الهيراركية، والسلطة، والإكراه، ضرورية إذا كان للفنـون، والآداب، والمجتمـع، أن توجـد" (Allison 1984, 32). وأشار بيرك إلى هذه القيادة على أنها أرستقراطية طبيعيـة. وفى حين فكّر بيرك، وميستر، ومويزر، ونوفاليس فى إطار أرستقراطية وراثيـة وعقارية أكثر ثباتا، أدرج كولريدج وإليوت، نخبة أعرض – تجسّد إنتليچينـسيا – أىْ "طبقة من المفكرين والأدباء clerisy" (إنتليچينسيا) عنـد كولريـدج و"جماعـة المسيحيّين" عند إليوت (انُظر Coleridge 1076, 77ff). ويطرح آخرون، مثل و. هـ. مالوكW. H. Mallock، فى Aristocracy and Evolution [الأرستقراطية والتطور]،

فكرة أرستقراطية ميريتوقراطية(*) meritocratic تتسم بروح المغامرة فـي سـبيل الربح، تقوم على لياقتها التطورية للحكـم (Malloc 1901)(١٧). وقـد أكـد بيتـر فيريك Peter Viereck أن النقطة المهمة لم تكن محتوى أرستقراطية النخبـة، بـل الخصال الأخلاقية لقادة "الخدمة العامة الملتزمة بالواجب، والإصرار على النوعية، والمعايير، واللياقة، والتحقّق الأخلاقى الداخلى لما تقتضيه النبالة noblesse oblige (Viereck 1950, 30)(١٨).

وهناك حاجة إلى الحكم بسبب نقص (= عدم كمـال) الطبيعـة البـشرية. والحكم، فى نظر المحافظين، نعمة إيجابية ولكنْ غير خالصة. وهناك أيضا بعـض التنوع فى طبيعة الحكم. ومن الجلى أن كتابا مثل ميستر ومويزر أحسُّوا بارتيـا أكثر مع الأنظمة شبه الإقطاعية والملكية. وحتى فى بريطانيا القرن التاسع عـشر أبدى توماس كارلايل Thomas Carlyle، مُحَوِّمًا على حوافّ الفكر المحافظ، نفـا الصبر العميق مع البنيان البرلمانى البريطانى وكان يتوق على السواء إلى عبـادة البطل وقائد ديكتاتورى قوى مثل أوليفر كرومويـل Oliver Cromwell. غيـر أن بيرك وغالبية التراث المحافظ البريطانى أحسوا بسعادة أكبر مع الدستور المتوازن والحكم البرلمانى.

وكان على الحكم أن يقدِّم إطارا قويا لقواعـد وأعـراف إجرائيـة تـصون السلام، والعدل، والملكية، وفى نظر غالبية المحافظين، يعتبر الحكم ضرورة للحياة يمكن أن تكون لها جوانب إيجابية أو سلبية. وبصرف النظر عن الجوانب الليبرالية والسوقية التوجُّه، لم يفزع المحافظون مـن اسـتعمال سـلطات الدولـة. وكـان المحافظون الرومانتيكيون والأبويون صرحاء تماما فى نيتهم فى استعمال الدولـة لتساعد على تقديم حياة أفضل للمواطنين. واستخدمت محافظة "الطريـق الوسـيط" عند ماكميلان Macmillan وآخرين أفكارا كوربوراتيـة corporatist (إدماجيـة).

(*) ميريتوقراطية meritocracy: سلطة الكفاءات – المترجم.

وإدارة الطلب الكينزية، وشجعوا بفاعلية تدخل الدولـــة فـــى الأمـــن الاجتمـــاعى، والتعليم، والرعاية الصحية. وكان حزب المحافظين البريطانى أول مَنْ بدأ عمليـــة التأميم فى سنوات ما بين الحربين، بالإضافة إلى بدء نظـــام الإذاعـــة الحكوميـــة. وفضلا عن هذا، يدين مفهوم دولة الرفاهية فى معظم المجتمعات الأوروبية كثيـــرا إلى المحافَظة وكذلك إلى أيديولوچيات أخرى.

ورغم أنه لا توجد أىّ مُثُل عليا محافظة نوعية جدا للحكم، توجـــد ســـمات عامة جديرة بالإشارة. أولا، ظلت المحافَظة تميل إلى دحض الحكم الأوتـــوقراطى (المطلق) الخالص. وهم ليسوا أنصارا للحكم الضعيف، غير أنهم يفـــضلون شـــيئا يكون فى الوقت نفسه قويا بما يكفى للتعامل مع النظام الداخلى والخارجى ويظـــل مع هذا مقيّدًا أو متوازنا دستوريا. وهم لا يؤمنون فى العادة بالدستورية الليبراليـــة. وليس لدستور مفهومًا على أنه مجموعة مُعَدَّة مكتوبة من القواعـــد والحقـــوق أىّ معنى حقيقى. فالقواعد والحقوق هى النتيجة لـــسنوات مـــن التطـــور الاجتمـــاعى والـــسياسى (Scruton 1980, 48; Covell 1986, 63; Sullivan 2006, 244ff). والقوانين المكتوبة إعلانات عن أعراف سابقة الوجود تجعل المجتمع يتماسك. وكما علّق ميستر: "رغم أن القوانين المكتوبة هى مجرد إعلانات عن حقوق سابقة، فـــإن من البعيد عن الصحة أنه يمكن تدوين كل شيء؛ والحقيقة أنه توجد فى كل دستور دائما بعض الأشياء التى لا يمكن كتابتها ويجب أن يكـــون مـــسموحا بـــأن تبقـــى غامضة... لكيلا تؤدى إلى اضطراب الدولة" (Maistre 1974, 92). والدساتير، فى نظر ميستر، لا تنشأ عن التأمل البشرى بل تنشأ بصورة لاواعية بعون الرب. ولا يذهب بيرك بعيدا مثل ميستر، غير أن نفس الفكرة الأساسية عن الدستور اللاواعى السحيق القِدَم ما يزال فى تفكيره. وحتى كاتب محافظ من أواخر القرن العـــشرين مثل نيسبيت أحس بأنه مجبر على تخليص الدستور الأمريكى من براثن الدستورية الليبرالية، مؤكّدا، بالفعل، أنه بصرف النظر عن قـــانون الحقـــوق Bill of Rights،

كانت أشياء كثيرة أخرى فى الدستور، مثل فصل السلطات، تتغذى بصفة جوهرية على أعراف سحيقة القدم غير مكتوبة (Nisbet, 1982, 40).

وتقتضى تسوية دستورية عُرْفية كهذه بنيــة قياديــة، ولا مـساويات ثابتــة للسلطات، وقيادة أو أرستقراطية طبيعية. وكانت هذه الأشياء تقـوم علــى تقييــد للسلطات، ودفاع عن الحقوق فى الحرية والملكيــة، وانفــصال مــا بــين الدولــة والمجتمع المدنى. ولم تقتضِ هذه النقطة الأخيرة انفصالا مذهبيا راسخا، كما فــى التفسير الرسمى للفكر الليبرالى الكلاسيكى. وبالفعل، كان يُنظر إلى انفصال راسخ فى جماعة عضوية على أنه مشبوه. وإذا كان المواطن جزءا من كلٍّ أممى، فكيف يمكن أن يحدث انفصال راسخ؟ ومع هذا، أقرّ المحافظون، ومحافظون ليبراليــون بصورة خاصة، بالأهمية الأخلاقية والسياسية للعالم الخاص.

ويعطى المحافظون التراثيون، والرومانتيكيون، والأبويــون، قيمــة كبيــرة للحقوق. وهذه الحقوق ليست حقوق الفردية الليبرالية. فهــى ليــست خاصــة، أو طبيعية، أو قبل- اجتماعية. ذلك أن الحقوق تنازلات قانونية من الجماعة. وبكلمات أخرى، تمثل الحقوق وسائل تسوية للمشكلات داخل إطار الجماعــات الــسياسية. وكما أكد داعية محافظ: "تماما كما أنه لا يمكن أن تكون لك لغة خاصة بــك، لأن الكلمات تستمد معناها من الاستعمال، وبالتالى فإن من المحــتم أن تكــون اللغــة ملازمة للجماعة...، وهكذا لا يمكن أن تكون لك حقوق خاصة لا يقرّ بهــا أحــد غيرك. وعنــدما نتحــدث عــن حقــوق فإننــا نتحــدث عــن حيــاة جماعيــة" (Waldegrave 1978, 90).

ورغم أن الحق فى الملكية أساسى فإنه ليس حقا مطلقا قائما داخــل الفــرد. إنه، على العكس، حق تُقرّ به وتمنحه بوصفه كذلك (لأسباب علمانيــة أو دينيــة) جماعة سياسية. ويمكن أن تُعزَى إليــه أهميــة سياســية مــن حيــث الاســتقرار

الاجتماعى، غير أنه يظل لا يمثل كيانا خاصا تماما. كما أنه ينطوى، فى نظر كثير من المحافظين، على واجبات ومسئوليات(١٩).

وترتبط الملكية أيضا بالحرية – "ما من إنسانٍ حرٌ تماما ما لم يملك بعض حقوق الملْكية" (Hogg 1947, 99). ولا يُنظر إلى الحرية على أنها حرية ليبرالية مجردة – الحق فى الانخراط فى الفعل غير المقيد وغير الإكراهى (Scruton 1980, 27-3). وينظر المحافظون التراثيون والأبويون إلى الحرية فى العادة على أنها حق قانونى ضمن بارامترات (عوامل محدِّدة) التراث وسيادة القانون. وهى تقوم على الحياة المؤسسية الراسخة. وهذه ثيمة مهمة فى التراث المحافظ (Dickinson 1977, 285). وتتعلق الحرية بحماية الفرد (عادةً فى سياق الأسرة) وملكيته أو ملكيتها. على أن الحرية ليست قيمة مطلقة. إنها نسبية إلى غايات الجماعة. ويُقوِّض التحريرُ المستمر النظامَ الاجتماعى. والحرية لا تتحقق بالسماح لكل شخص بحرية أكبر للمشاركة فى العملية السياسية. وكان هذا هو الخطأ الكبير لليعاقبة وللاشتراكيِّين الأحدث. والحرية يعرفها مواطنو دولةٍ ذات سلطة معقولة وسيادة القانون.

وجدير بالذكر عند هذه النقطة أن المحافظين بوجه عام، حتى أولئك الذين لهم عقيدة أكثر ليبرالية، لم يكونوا متعاطفين بصورة مفرطة مع قيمة الديمقراطية. وفى نظر كثير من الكتاب، منهم بيرك، وميستر، وشارل موراس Charles Maurras، وموريس باريّسMauris Barrés، والسير هنرى مينSir Henry Maine، ووليام ليكى William Lecky؛ و و. هـ. مالوكW.H. Mallock، و ت. س. إليوت، وكريستوفر داوسون، كانت الديمقراطية الكاملة تدل على الطغيان الكامل وتدمير الحياة السياسية المعقولة والحرية. وكان الخوف من رداءة المستوى الجماهيرية للديمقراطية ماثلا أيضا فى الكتابات الليبرالية لـ بنجامان كونستان Benjamin Constant، وأليكسى دو توكفيل Alexis de Tocqueville، وجون ستيوارت ميل،

وفريدريك هايك، بالإضافة إلى طيف واسع من الكتاب الأوروبيين مثل ياكوببوركهارت Jacob Burckhardt، و فريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche، وربما بصورة أكثر شهرة جوسيه أورتيجا إى جاسيت José Ortega Y Gasset فى كتابه الشهير، The Revolt of the Masses (1972) [تمرُّد الجماهير]. وهكذا فإنه لم يكن خوفا يشترك فيه المحافظون ببساطة.

وكان يُنظر إلى الديمقراطية، فى شكلها التشاركى المطلق بصورة أكبر، على أنها ضمنية فى معظم الحركات الثورية. كما كانت مرتبطة بالمذهب المزعج المتمثل فى السيادة الشعبية. وفى نظر معظم مدارس المحافظة، لا يستطيع البشر أن يحكموا أنفسهم؛ إنهم يحتاجون إلى إرشاد حكيم من التحيُّز ونخبة حاكمة طبيعية. ولا يتم تحقيق الحرية عبْر الديمقراطية. وكان نفس المنطق يؤدى بـ شارل موراس فى فرنسا وكريستوفر داوسون فى بريطانيا إلى انتقاد حتى الديمقراطية البرلمانية التمثيلية المقيَّدة (أُنظرْ Maurras in McLelland ed. 1971؛ أيضا O'Sullivan 1976, 135ff). وفى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، كان هذا أيضا طريقا مُغْريًا فى نظر عناصر محافظة فى ألمانيا وإيطاليا، غير أنه كانت له عواقب مختلفة عن تلك التى كانت فى فرنسا وبريطانيا. ويحتاج المجتمع إلى سلطة وهيراركية، لا يمكن توفيقهما مع الحكم الشعبى. وفى نظر المحافظين، تدل الديمقراطية الخالصة على المصلحة الذاتية المفرطة، وعلى تدميرٍ للجماعة يحولها إلى جماهير مغتربة، مُذَرَّرَة، وعلى نهاية السلطة والحضارة.

وقد قَبِل كثير من المحافظين ديمقراطية تمثيلية موجَّهة ومقيَّدة. وهناك شروط ضمن هذه الفكرة مع ذلك. ويطرح بيرك، على سبيل المثال، فكرة "تمثيل فعلّى"، أىْ، أنه حتى بدون أىّ حق انتخاب، يمكن أن يظل الأفراد ممثَّلين عن طريق آخرين. وكان بيرك يهدف إلى حق انتخاب ضئيل. وقد أثرت هذه الفكرة

فى التراث المحافظ البريطانى. ويلتقط مارتن بيو Martin Pugh روح هـذه الفكـرة جيدا عندما يلاحظ أن محافظى (وليبراليِّى) أواخر القرن التاسع عشر

لم يزعموا أن نظامهم ديمقراطى، وهو تعبير ينمّ عن التجريد القـارِّى ودلّ على فيض من المساواة المميزة للمجتمع الأمريكى؛ وبالأحرى، أنتج حكما فعـالا، وضَمِن "الحرية"، وكان تمثيليًا. وكان ما يمثله بصورة مباشرة أولئك الذين يُعتبرون لائقين بحكم استقلالهم، ومخاطرتهم المادية فى المجتمـع، وتعلـيمهم، ومعـرفتهم السياسية، لممارسة حق الانتخاب البرلمانى (Pugh 1982, 3).

ويمكن الحديث عن غير الناخبين: ملاك الأرض عن الكـادحين، والأزواج عن الز[illegible] الأطفال، والمتعلمون وأصحاب الأملاك عن الأميِّـين والمُعْـدمين. وبالتالى [illegible] نشعر بضيق قوى من الديمقراطية لدى رئيس الوزراء المحـافظ اللورد سالزبورى Lord Salisbury (اُنظرْ Smith 1972). وفى الثمانينيـات، كـان روچر سكروتون ما يزال يفكر فى الديمقراطية على أنها "عدوى" فـى المجتمـع البريطانى. وفى معرض تعليقه على العلاقة بين الدولة والنقابات العمالية، واصـل قائلا: "الطبيعة الحقيقية للعلاقة بين الدولة والنقابة العمالية لن يتمّ فهمها إلا عنـدما يتمّ طرح المبدأ الديمقراطى جانبا" (Scruton 1980, 59). وبدا منطقيـا فـى نظـر سكروتون، فى الثمانينيات، الإسهام فى تأسيس المجلة الدعائيـة المحافظـة، The Salisbury Review [مجلة سالزبورى].

ولهذا، تتطلب الحرية الحقيقية قَيْدًا مجتمعيـا. ويؤكـد حتـى المحـافظون الحاليون أن بريطانيا ما بعد الحرب كانت فيها حرية أكثر مما ينبغى (إذا اسـتعملنا عنوان مقالٍ بقلم بيريجـرين ويرسـتهورن Peregrine Worsthorne). وقـد أكـد ويرستهورن، محذِّرًا ضد ظهور المحافَظة الليبرالية فى ثمانينيات القرن العشرين: "الحاجة الملحة اليوم هى أن تستعيد الدولة السيطرة علـى 'الـشعب'، وأن تعيـد ممارسة سلطتها، ولا فائدة فى تصوُّر أن هذا سيساعد عن طريق بعـض الخلـيط

التحررى المستخلص من كتابات آدم سميث، وچون ستيوارت ميل، والحليب المسخن لليبرالية القرن التاسع عشر" (Worsthorne in Cowling ed. 1978, 149). والحرية لا تتعلق بالاستقلال الفردى، بل على العكس، بدعم حقوق تراثية بعينها فى دولة مستقرة.

ومن الجلى أن هذه الفكرة عن الحرية تتعارض تقريبا مع وجهة النظر الأكثر اعتدالا أو رسمية عن المساواة – كما فى المساواة أمام القانون. وترتبط مطالب المساواة الجوهرية الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو السياسية، فى العقل المحافظ، بتسوية مطالب اليعقوبية والاشتراكية. وينبغى أن يعرف الناس مكانهم فى المجتمع. وفى نظر معظم المحافظين التراثيّين، والرومانتيكيّين، والأبويّين، يُعتبر البشر غير متساوين من الناحية الطبيعية، ذلك أن بعضهم أكثر مهارة وسيتلقون مكاسب أكبر، وبعضهم أفضل حظا من حيث الأسرة، وآخرون ماهرون فى الحكم. والمجتمع بالضرورة وبصورة لا يمكن تفاديها هيراركية غير متساوية.

الاقتصاد

هناك موقفان أساسيان متخذان بشأن الاقتصاد داخل الأيديولوچيا المحافظة. الأول، تعكسه المدارس التراثية، والرومانتيكية، والأبوية، ويميل إلى تبنّى موقف أكثر شكية إزاء الفكرة المتعلقة باقتصاد سوق حرة. والموقف الآخر هو الرأى المؤيد للمحافظة الليبرالية وجوانب من اليمين الجديد.

ويرجع الجدال بشأن الآراء الاقتصادية للمحافظة إلى أحد الآباء المؤسّسين، إدموند بيرك. وينظر إليه بعض المعلّقين على أنه ممثل واضح لرأى سوقٍ حرة، خاصة فى مقاله (1795) Thoughts and Details on Scarcity [أفكار وتفاصيل عن الندرة]. وهناك مَنْ يقول إنه لا يوجد سوى اختلاف ضئيل للغاية بين فكر بيرك

وفكر آدم سميث (MacPherson 1980). ويلاحظ روبرت إكليشال أنه عند بيرك "للمرة الأولى، تمَّ دَمْج الاقتصاد البرجوازى مع التصوُّر الأقدم للمجتمع بوصفه بنية مجتمعية" (Eccleshall in Eccleshal et al. eds 1984, 102; also Auerbach 1959, 37; Nisbet 1986, 37). ويبدو آخرون أقلّ تأثرا بهذا الرأى. وينظر إيان جيلمور إلى كتابات بيرك الاقتصادية السياسية على أنها انحراف، يُدمج "ميتافيزيقا بربرية" من نوعٍ ما (Gilmour 1983, 65-6). ومن ناحية أخرى، لاحظ إيين هامپشر-مانك أنه عند بيرك "كانت الحجة السياسية الحقيقية لصالح حرية تجارة منظمة مقابل فرض الضرائب تتمثل فى أن حرية التجارة قيَّدت وصول التاج إلى غنائم الإمبراطورية وبالتالى مواردها للإدارة السياسية فى الداخل. ولم يكن بيرك بحاجة إلى حُجَج آدم سميث الاقتصادية" (Hampsher-Monk ed. 1987, 20). وبهذا المعنى، كانت عوامل سياسية وليس اقتصادية بصورة مباشرة هى الماثلة فى حُجَج بيرك.

ورغم أهمية المحافظين الليبراليِّين على مدى العقود الثلاثة الأخيرة، والتشديد على السوق الحرة، تعكس معظم أفكارهم الموضوعات الرئيسية للِّيبرالية الكلاسيكية. ولهذا فإنه لا تكاد توجد أهمية لتكرار حُجَج لصالح الأسواق تمت مناقشتها بالفعل فى الفصل ٢. غير أنه ينبغى أن نشير إلى أن المحافظين اللِّيبراليِّين يميلون إلى أن يكونوا أقل تفاؤلا قليلا فيما يتعلق بالقدرات البشرية من اللِّيبراليِّين الكلاسيكيِّين. ففى نظرهم، تحتاج السوق إلى إطار قانونى ونظام أقوى وآمن مما كان يمكن أن يفكر فيه اللِّيبراليُّون الكلاسيكيُّون عادة. وبهذا المعنى فإن المحافظين اللِّيبراليِّين أكثر استعدادا لاستعمال الدولة للدفاع عن أو تعزيز مصالح السوق، رغم أن المجادلات الداخلية تنشأ بشأن الضرورات الإلزامية تجاه الأسواق والضوابط الاجتماعية، وبصفة خاصة فيما يتعلق ببعض مقترحات اليمين الجديد[٢٠].

ورغم هيمنة المحافَظة اللِّيبرالية واليمين الجديد فى أوروبا وأمريكا على مدى العقود القليلة الأخيرة، سيكون من البديهيات أن نقول إن محافظين كثيرين تاريخيا ظلوا ملتزمين بنظرة دولوية وظلوا متشككين إزاء الأسواق غير المنظمة[٢١]. ولا يعنى هذا أن مثل هؤلاء المحافظين التراثيِّين والأبويِّين كانو مؤيدين لأىّ شيء من قبيل اقتصادٍ أوامرىّ. فقد اعتمدوا فى العادة مقاربة أكثر براجماتية ومرونة تشتمل على أسواق ضمن بعض العوامل المتغيرة المحدَّدة اجتماعيا. والحقيقة أن الفكرة الديمقراطية المسيحية الأوروبية عن "اقتصاد السوق الاجتماعية" تبدو أكثر انسجاما مع التراث المحافِظ (Lombeni in Freeden ed. 2001).

ويستلزم تطور التصنيع واقتصاد السوق نشاط المصلحة الخاصة وتراكم رأس المال. وهناك استجابات ضعيفة لهذه القضية داخل المحافَظة. ومن الجلىّ أنه كانت لدى بعض المحافِظين الرومانتيكيِّين مشاعر مختلطة إزاء التصنيع واقتصاد السوق؛ وكان آخرون متسامحين طالما لم تؤثر مثل هذه العملية على قِيَم أهمّ مثل المجتمع. وقد عبَّر كتّاب متباينون مثل كولريدج، و ريتشارد ساوثى Richard Southey، و لامينيه، و موراس، و إليوت عن قلق عميق إزاء ما إذا كانت اقتصادات السوق اللِّيبرالية تقود إلى المجتمع الحقيقى. وفى كتابه Idea of a Christian Society [فكرة مجتمعٍ مسيحىّ]، تفجَّع إليوت على واقع أن: الرذيلة المهيمنة لزماننا ... سوف يثبُت أنها الجشع. ولا شك فى أنه يوجد شيء ما خاطئ فى موقفنا إزاء المال. ويجرى تشجيع الغرائز الاقتنائية وليس الإبداعية والروحية. ... ولست واثقا بحال من الأحوال من أن من الصحيح بالنسبة لى أن أقوم بتحسين دخلى عن طريق الاستثمار فى أسهم شركة، تقوم لا أعرف بماذا، وربما يجرى استثماره على بُعْد آلاف الأميال. ... وأظل أقل ثقة من أخلاقية كونى مُرابيًا. (Eliot 1939, 97-8)

وبتشجيع الربح الخاص والجشع على كل شيء آخر، قامت السوق بتفتيت المجتمع إلى ذرَّات، وشجعت الفظاظة في الأذواق، وقوَّضت التعليم والثقافة (Schuettinger ed. 1976, 17).

وعلاوة على هذا، وعن طريق خلق الفقر (اعتاد كولريدج الإشارة إلى الاقتصاد السياسى اللِّيبرالى على أنه "آلة الثروة الصانعة للفقر")، لم يقم اقتصاد السوق إلا بمفاقمة التوترات القائمة فى المجتمع (Calleo 1966, 3). وبدا، فى الحقيقة، أن هذه التوترات ناشئة فى صميم عملية السوق. وفى نظر نيسبيت، يبدو كتاب ريتشارد ساوثى(1807) Letters from England [رسائل من إنجلترا] بمثابة اتهام اشتراكى من أواخر القرن التاسع عشر لنظام المصنع (Nisbet 1986, 65). ويمكن أن نقول نفس الشيء عن بعض انفجارات كوبيت. ذلك أن كوبيت، مثل كولريدج وساوثى، كان يمقت الاقتصاد السياسى اللِّيبرالى، موجِّها بعض الملاحظات الصائبة الرائعة إلى توماس مالتوس فى (1930) Rural Rides [جولات ريفية][٢٢].

ويشبِّه أحد المعلقين على كولريدج مؤيدا آراءه بشأن فرض الضرائب بنظريات القرن العشرين الاقتصادية المتصلة بنقص الاستهلاك. ونادى كولريدج بإحلال لـ "روح التجارة" محل "روح الدولة" وفى نظر كولريدج فإن دورات أعمال اقتصاد السوق "لا تقوم فقط بجلب الضائقة للفقراء، بل كذلك التدهور الأخلاقى لباقى المجتمع" (Coleridge quoted in Calleo 1966, 13, 20). وبالإضافة إلى هذا، جرى النظر إلى كامل مفهوم الحياة والبشرية الذى تمّ تقديمه ضمن الاقتصاد اللِّيبرالى الكلاسيكى على أنه زائف. فقد كان يمثّل نظرة تقنية، وجافة، وميكانيكية. ولم يكن البشر عند، كولريدج، مجرد آلات اقتنائية. فلا يمكن قياس صحة أمة بازدهارها الاقتصادى. وقد دمَّر مفهوم كهذا كل شيء له قيمة. وعلى هذا النحو كان يُنظر إلى روح التجارة على أنها فظاظة مجسَّدة. وكان كولريدج يردد صدى

أحاسيس نجدها أيضا عند المحافظة الرومانتيكية الألمانية. وفي أوائل القرن العشرين، أبدى موراس وحركة "أكسيون فرانسيز" Action Française [حركة العمل الفرنسي] نفورا حادًا كذلك إزاء الرأسمالية اللّيبرالية وماديتها الضمنية ووجدا قواسم مشتركة أكثر مع السينديكالية السوريلية[٢٣](Griffiths 1978, 723 and 735). وكان داوسون و إليوت يشاركان في انزعاج موراس.

غير أن المحافظين والاقتصاديّين اللّيبراليّين الكلاسيكيّين مشتركون في الاتفاق على أهمية الملكية الخاصة. ولكنْ حتى هنا كانت توجد خلافات في آرائهم. فالحصول على الملكية من خلال عمليات السوق الحرة يمكن أن يتعارض مع النموذج التقليدي للحقوق المستقرة للملكية. وكان هناك صراع ضمني في هذا الشأن بين ما يمكن تسميته بالملكية العقارية الأريستقراطية والملكية المالية. وفي نظر اللّيبراليّين، يمكن نظريا لأيّ شخص، بصرف النظر عن مكانته الاجتماعية. أن يصير مالكا لملكية مالية وأن يفقد تلك الملكية بكل سرعة من خلال السوق. وبدا مثل هذا المفهوم مرعبا للمصالح المحافظة الأكثر تقليدية. فكيف يمكن للناس أن يعرفوا مكانهم في هيراركية المجتمع إذا كان يمكن لأيّ شخص، بدون مكانة مناسبة، أن يحصل على مثل هذه الثروة؟ وقد قوّض هذا النموذج غير المستقر حقوق الملكية العقارية وأدى إلى تآكل الهياكل الاجتماعية التقليدية ونماذج سلطة المجتمع. وصار المجتمع جمهورا من الأفراد المتنافسين، القلقين. المذرّرين، النفعيّين.

وفي المحافظة البريطانية، من كولريدج إلى ديزرائيلي، كثيرا ما جرى النظر إلى شئون "أمة واحدة" على أنها أهم من مصالح اقتصاد السوق الحرة. وما يزال كتّاب وممارسو المحافظة منذ الثمانينيات يعكسون هذا الإحساس بطرقهم الخاصة (Waldegrave 1978, 58; Scruton 1980, 94ff; Covell 1986, 56-7).

وكان أحد أوضح العروض عند إيان جيلمور. وقد أكد أن "الاقتصاد ليس علما مكتفيا ذاتيا. ... الاقتصاد وأهدافه يمثلان وسائل لغايات أوسع" (Gilmour 1983, 12). وفي نظر جيلمور، لا يبدو أن الاقتصاديّين الليبراليّين، شأنهم شأن الماركسيّين، يعيشون في العالم الحقيقي. ويُعتبر لودفيج فون ميزيس صورة مرآة عقائدية دقيقة لـ ماركس. ويعيش كلٌ من هذين المنظريْن في عالميْن "صوفيّيْن". واعتقد جيلمور أن نظراتهما إلى الطبيعة البشرية والمجتمع كانت زائفة على حدٍ سواء. وبالتالي فإن المحافظين لم يكونوا ليستسلموا مطلقا للنظريات الاقتصادية اللّيبرالية، جزئيا لأنهم "تعاملوا مع النظرية في العادة على أنها تابعة للممارسة و... وكان لديهم تقليديا ميْل إلى الوقائع أكبر كثيرا من المبدأ" (Gilmour 1983, 101). وتاريخيا، كثيرا ما حبّذ المحافظون الاستعمال المحدَّد للدولة لكبح جماح السوق. وكما أشار هربرت سبنسر في The Man versus the State (1884) [الإنسان ضد الدولة]، كان لدى المحافظين ميْل نحو مجتمع نضاليّ أكثر سيطرة. وفي نظر جيلمور، كان اقتصاد كينزي معتدل ومختلط أبعد ما يذهبون إليه. ولم تكن الكينزية السبب في تدهور الاقتصاد البريطاني في فترة ما بعد الحرب، وهو ما أرجعه جيلمور إلى عوامل مثل الممارسات البدائية للنقابات العمالية، وهزال الإدارة، وسياسات تناوُب التوسع والانكماش الحكومية المفرطة. ولهذا كان يتطلع بحزن إلى حد ما إلى عودة إلى الرشادة الاقتصادية في إطار حزب المحافظين.

وبصورة عامة، من الواضح أن المحافَظة كان لها سلوك متردد إزاء السياسية الاقتصادية، يعكس مواقف مختلفة تماما. غير أن وجهة النظر السائدة تمثلت في اعتراف أكثر مرونة وبراجماتية بأن الأسواق مفيدة في إطار عوامل اجتماعية وسياسية بعينها.

خلاصة

تتمثل إحدى أكثر الحُجَج، التى سبق ذكرها، مراوغة داخل المحافَظة فى أنها ليست أيديولوچيا بالمعنى العادى لهذه الكلمة. والمفارقة الماثلة هنا هى أنها نظرية ترفض النظرية. ومعاداة العقلانية anti-intellectualism هذه، بكلمات أخرى، ظاهرية أكثر منها فعلية. ويتمثل التفسير الأكثر إقناعا الذى يكمن وراء هذه الإنكارات للنظرية فى أن نوعا مختلفا من النظرية قائم هنا. فالعقل العملى متميز عن العقل النظرى. ويجرى النظر إلى العقل النظرى، الذى يقوم على أفكار قبْلية سبق إدراكها، على أنها غير ملائمة للسياسة. وبهذا المعنى، لا يستطيع المحافظون، بحكم التعريف، امتلاك إجابات نظرية مطوَّرة بوضوح على أسئلة سياسية. وينظر البعض إلى هذا على أنه نقطة ضعف، ويعترض آخرون بأنه نقطة قوة ضمنية.

وتتمثل مشكلة فى أن معاداة العقلانية ليست سمة متماسكة لكل محافظة. والمحافظون الرومانتيكيون والليبراليون مثال فى الصميم. ومن ناحية أخرى، يوجد شيء مضلل ومتناقض ذاتيا تماما فى مثل هذه الإنكارات للتنظير المجرد. ومن الغريب بناء هجوم معقول بوضوح ضد استعمال العقل فى السياسة، خاصة عندما تكون لمثل هذا الهجوم تأثيرات قوية على الحياة السياسية. وتكمن الطريقة المعتادة للخروج من هذه المعضلة فى اللجوء إلى العقل العملى. ولكنْ، هل العقل العملى مختلف بوضوح عن العقل النظرى؟ يؤكد بعض المحافظين أن العقل العملى يقوم على التراث والممارسة، غير أن هذا كثيرا ما يكون فهما انتقائيا وجزئيا للممارسة والتراث. والتراث ليس شيئا واحدا لا لبس فيه ينتظر فهمه أو اكتشافه. بل هناك تراثات متعددة من كل الأنواع. ويمكن، على كل حال، أن تكون هناك تراثات للعقلانية rationalism وتراثات سياسية راديكالية. وعلاوة على هذا، هناك تراثات قد لا تكون جديرة بالحفاظ عليها، بالطبع ليس فقط لأنها تراثات. فهناك تراثات أو

آراء مسبقة مثل أكل لحوم البشر، أو معساداة السامية، أو العبوديسة، مرفوضة بصورة عميقة وجديرة بلا جدال بأن نجحدها. فلمساذا، إذن، يجب النظر إلى "التراث" أو الرأى "المسبق" فى حد ذاته على أنه ذو قيمة؟ والحقيقة أنه ينبغى تقييم التراثات تقييما نقديا بمعايير عقلانية بعينها.

وبالطبع فإنه ليس هناك شيء خاطئ بصورة جوهرية فيما يتعلق بالتغيُّر النظرى داخل التراثات. فمثل هذا المسار مألوف. كما أن الأفكار النظرية كثيرا ما يجرى اختبارها في الممارسة. ومن الفيزياء إلى الأخلاق، يجرى تطبيق المعرفة التقنية على العالم. ويقرأ الأفراد كتب الطبيخ أو كتيبات الكمبيوتر قبل أن يطبخوا أو يقوموا بتشغيل الكمبيوتر، فيكون أداؤهم أفضل كثيرا من ألَّا يقرأوا هذه الكتب. وتتغلغل النظريات المجردة والمعرفة التقنية العقلانية فى الممارسات فى كل مجالات النشاط البشرى بما فى ذلك السياسة.

ومثل كل الأيديولوچيات الأخرى، من الجلى أنه توجد خلافات نظرية بين أشكال من المحافظة. وكما رأينا من قبل، حتى أكثر مما فى الليبرالية، فإن أفكارا يكرسها بعض المحافظين يرفضها تماما آخرون. وبعض المحافظين، وخاصة أتباع الكنيسة الرومانية والتراثيون، مسكونون بشكل من الأسى والحنين. وأوروبا القروسطية عند نوفاليس، والمجتمع الرعوى عند إليوت، والنظام القديم ancien régime عند ميستر، تستحوذ عليها أفكار ثابتة idées fixes، وتبدو عاجزة عن التطلع إلى الأمام. وهناك محافظون آخرون، ممن يقبلون التغيير، واقعون فى شرك منطق متناقض ذاتيا: بعد أن قاوموا أفكارا بعينها، فإنهم يبدأون حالما تصير هذه الأفكار مندمجة فى مدح الحكمة السحيقة للعصور والتى أدمجت مثل هذه الأفكار. ويغدو التراث أىّ شيء يحدث أن يكون الحالة. ومن ناحية أخرى، بدا أن المحافظين الليبراليّين يقبلون تغييرات بعينها بأذرع مفتوحة. والحقيقة أنه لن تكون هناك أىّ مبالغة فى أن نقول إن الكثير من التغيير الاجتماعى والاقتصادى المُوقَع

للاضطرابات بعمق خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، فـــى مجتمعـــات صناعية كثيرة، أثارتها المحافظة الليبرالية والليبرالية الجديدة لليمين الجديد، خاصة فى بريطانيا وأمريكا. ووجد كثيرون أن هذا تناقض غريب. وسيكون من المدهش أن نرى المظاهر الأقدم للمحافظة التراثية أو الأبوية تؤكد نفسها فى القرن الحـــادى والعشرين. ونظرا للقدرة التى لا تُخطئ للمحافظين على البقاء سياسيا، فإنه لا شك فى أن بعض التغيير سيحدث.

هوامش الفصل الثالث

(١) للاطلاع على بعض التعليقات النقدية عن هذه الحجة أنظرْ مقال Aughey in Eatwell and O'Sullivan eds 1989, 102.

(٢) يوجد هنا شكل دقيق آخر جدير بالذكر، وذلك في أطروحة ألبرت هيرشمان Albert Hirshman القائلة بأن المحافظة تستخدم "بلاغة ردّ فعل"، تنطوي على أطروحة انحراف pervisity thesis تزعم أن أيّ فعل هادف في السياسة تُفاقم المشكلات؛ وأطروحة لاجدوى futility thesis، تؤكد أن أيّ محاولة لتغيير العالم لن تنجح مطلقا؛ و، أخيرا، أطروحة خطر jeopardy thesis، تؤكد أن تكلفة أيّ تغيير ستكون دائما أعلى للغاية وتُعرِّض دائما وتُعرِّض للخطر ما نملكه، أنظرْ Hirschman 1991.

(٣) يلاحظ بوكوكPocock خصوصية هنا، وهي أنه "إذا كانت المحافظة تتمثل في الدفاع عن النظام القائم، فإن محافظة القرن الثامن عشر كانت تمثل الدفاع عن ثورة" (Pocock 1985, 158).

(٤) يحاول هونديريك Honderich أن يُخلِّص هيومHume من مخالب المحافظة من أجل سمعته الفلسفية بوصفه "دون شك أعظم الفلاسفة البريطانيِّين" (Honderich 1991, 47). غير أن كوينتونQuinton يرى بالفعل محافظة ضمنية في فلسفة هيوم (Quinton 1978, 45ff; see also Muller 1997).

(٥) حول بداية الفكر المحافظ في زمن الثورة الفرنسية، أُنظرْ Eatwell in Eatwell and O'Sullivan eds 1989, 63.

(٦) ما يزال الهجوم المتشكك على قابلية الكمال في السياسة يجري باسم المحافظة (أُنظرْ، على سبيل المثال، Kakes 1998 and Sullivan 2006).

(٧) في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، كان كتّاب أمريكيون مثل ناثان جليزر Nathan Glazer، وإرفينج كريستولIrving Kristol، ودانييل بيلDaniel Bill، يُوصفون في كثير من الأحيان بأنهم "محافظون جُدُد neo-conservatives". وفي أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين كان لهؤلاء المحافظين الجدد تأثير قويّ على السياسة الأمريكية، وبصفة خاصة السياسة الخارجية. وقد أبدوا بالتأكيد استعدادا لاستعمال وجه للدولة (جانبها العسكري) لتأثير عريض. ورغم النُّواح على وجود "الحكومة الكبيرة"، ونمو ميزانيات الرفاهية،

وإضعاف الاعتماد الذاتي للفرد، لم يكن المحافظون الجدد مهتمين بالدفاع عن المصالح الاقتصادية للرأسمالية غير المنظمة (أنظرْ Kristol 1970). والواقع أنه كان يُنظر إلى الأسواق غير المنظمة على أنها تُقوِّض القِيم السياسية للمجتمع الأمريكي. Kristol, "When Virtue Loses All Her Loveliness" [كريستول، "عندما تفقد الفضيلة كل جمالها"]، مقتبس في O'Sullivan 1976, 145؛ انظرْ أيضا قسْما في Stelzer 2004؛ وللاطلاع على تناوُل أكثر فلسفية لمظاهر المحافظة الأمريكية والبريطانية في علاقتهما بإنتاج ستروس أو أوكشوت، انظرْ Devigne 1994. وللاطلاع على تقييم متعاطف وتراثي للغاية لـ أوكشوت، أنظرْ Sullivan 2006, 196ff).

(٨) أنظرْ Norton and Aughey 1981؛ وأيضا مناقشة Roger Eatwell عن "أساليب الفكر" لدى اليمين، أيْ الحقوق الرجعية، والمعتدلة، والراديكالية، والمتطرفة، والجديدة (Eatwell in Eatwell and O'Sullivan eds 1989, 63ff).

(٩) ينتقد أوسوليڤانO'Sullivanسكروتون على هذا التفسير.وهو يؤكد أن "سكروتون ... قد ارتكب بالفعل أكبر الأخطاء السياسية"؛ فقد "طلب الكثير من السياسة. ومن المفارقات أن النتيجة تتمثل في أنه يهدِّد بأنْ يُدْرِج ما هو مدنيّ في الفلسفة الاجتماعية" (O'Sullivan in Eatwell and O'Sullivan eds 1989, 180).

(١٠) أنظرْ، على سبيل المثال، Bosanquet 1981; Hall and Jacques eds 1983; Levitas ed. 1986; Barry 1987; King 1987; Hoover and Plant 1989; Harvey 2005; Turner 2008.

(١١) ما يزال هونديريك يعتقد أن بيرك متديّن بصورة عميقة (Honderich 1991, 159).

(١٢) غير أن محافظين ليبراليِّين مثل هايك يستخدمون "حجة النقص" من حيث المخزون المحدود من المعرفة عند أولئك الذين يعملون في الحكومة، خاصةً في علاقتهم بتنظيم أوامر السوق.

(١٣) أنظرْ شرح كولريدج لـ "فكرة" Idea في الأقسام الافتتاحية في On the Constitution of the Church and State[عن دستور الكنيسة والدولة]، الذي يعبِّر عن هذه الثيمة (Coleridge 1976, 12-13؛ وللاطلاع على مناقشة لهذا، أنظرْ Muirhead 1954, 65ff; also Calleo 1966, 63ff and Morrow 1990).

(١٤) للاطلاع على مجموعة مختارة من كتابات نوفاليس و موللر أنظرْ Reiss ed. 1955.

(١٥) يؤكد نيسبيت بثقة أن "المحافظة فريدة بين الأيديولوجيات السياسية الرئيسية في تشديدها على ... الأخلاق اليهودية–المسيحية" (Nisbet 1986, 68; see also Cecil 1912, 75; Rossiter 1982, 44; Hogg 1947, ch. 2).

(١٦) للاطلاع على تعليق على هذا انظرْ .Quinton 1978; Scruton 1980, 171; Allison 1984, 18; Tännsjö 1990, 30; Tseng 2003, 131-3.

(١٧) يوضح مالوك Mallock أن استعماله لكلمة "أريستقراطية" يشير إلـى "الأقليـة الموهوبـة والكفؤة بصورة استثنائية، مهما كان المركز الاجتماعى الذى قد يكون أعـضاؤها مولـودين فيه"؛ ويلاحظ فى موضع لاحق أن "حضارة المجتمع بكاملها تعتمد بصورة متشابهة من أجل تقدُّمها والمحافظة عليها على صراعٍ مقيَّد داخل حدود طبقة اسـتثنائية" (Mallock 1901, v and 151).

(١٨) يؤكد البعض أن نُخَب المحافظة فى بريطانيا تغيرت بصورة ملحوظـة منـذ ١٦٨٨. فقـد تبدلت المجموعات العقارية الأريستقراطية، إلى مجموعات تجارية وصناعية، وأخيـرا إلـى الطبقات الوسطى فى القرن العشرين (اُنظرْ Eccleshall 1977).

(١٩) يلاحظ كوينتين هوجQuintin Hogg أن "أساس تسويغ الحق فى الملكية الخاصة هـو فـى نهاية المطاف الإيمان بالقيمة اللانهائية للشخصية البشرية، غير أن هذه القيمة لا يمكن فهمها فى ضوئها الحقيقى إلا فى عالم من المفترض أنه متمحور حول الـرب ... – theocentric "God-centred (Hogg 1947, 98-9).

(٢٠) رغم واقع أن المحافظين الليبراليِّين كانوا حريصين على تعظيم حريـة الـسوق، إلا أنهـم أحسوا بمخاوف محدَّدة تتعلق بالمدى الذى يمكن أن تتوسع إليه هذه الحريات. وعندما ظهرت قضايا اجتماعية وأخلاقية، مثل، الجنس، والعائلة، والأخلاق الخاصـة، ظهـر محـافظون ليبراليون أقل حرصا بكثير على الحرية الموسَّعة. غير أنه كانت هناك جوانب تحررية لطيْف اليمين الجديد الذى رغب فى توسيع الحريات. وسيجرى استكشاف البُعْد اللّادولتى–الرأسمالى لهذه الحركة الأخيرة فى الفصل ٥ تحت عنوان اللّادولة.

(٢١) لا شك فى أن هذا يظلّ صحيحا عن المحافَظة الجديدة الأمريكية، (اُنظرْ الإشارة رقم ٧).

(٢٢) يلاحظ كوبيتCobbett فى كتابه Rural Rides، فى معرض مناقشته للكهنـة، وسماسـرة البورصة، وضباط البحرية والجيش، أنه: "هنا آلاف على آلاف من أزواج وزوجـات هـذه المنطقة الهامدة Dead Weight، ينهمكون بكل همة فى نسل سادة وسيدات؛ والكل، على حين يريد مالتوس Malthusأن يضع قيدا على تناسل الطبقات الكادحة: حيث يتلقى الجميع عـلاوة على التناسل! أين مالتوس؟ أين كاهن القيد على السكان؟" (Cobbett 1985, 161).

(٢٣) للاطلاع على شرح للسنديكالية السوريلية Sorelian syndicalism، اُنظرْ الفصل ٥.

الفصل الرابع

الاشـــتـــراكيــة

تجد كلمة "اشتراكية" Socialism جذرها فى لفظة Sociare اللاتينيـــة، التـــى تعنى الجمع أو التقاسُم. وكان التعبير ذو الصلة، والأكثر تقنية فى القانون الرومانىّ ثم القروسطىّ، هو Societas. ويمكن أن تعنى هذه الكلمة الأخيرة الرُّفْقة والزمالـــة وكذلك الفكرة الأكثر قانونية المتمثلة فى عقد توافقىّ بين رجال أحرار. ونجد هنـــا معنيَيْن متميزيْن لتعبير "Social" [اجتماعىّ] الذى له تأثيرات على استعمال لاحـــق بعد ذلك بكثير لكلمة [Socialism اشتراكية]. ويمكن أن تشير لفظة "Social" إما إلى وجود علاقة تعاقدية قانونية أكثر رسمية بين مواطنين أحرار أو إلى وجود علاقـــة أكثر عاطفية من زمالة ورُفْقة.

وفى نظر بعض المعلقين، تضمَّن استعمالٌ أكثر قانونية وتعاقديـــة لتعبيـــر "Social" شيئا متميزا عن الدولة وبالتالى عن السياسة بوجه عام. ويعقـــد الأفـــراد العقود ويضطلعون بالتزامات، معزِّزين بذلك التمييز العام بين "مجتمع" من أفـــراد أحرار متعاقدين و"دولة" سيادة قانون[١]. كما يجرى ربـــط الاســـتعمال التعاقـــدى بالتعارض، الذى يرجع إلى أوائل القرن التاسع عشر، بين ثورة سياســـية وثـــورة اجتماعية. وعلى سبيل المثال، أكد بعض الكتّـــاب: أن فـــشل الثـــورة الفرنـــسية، وتدهورها إلى ديكتاتورية نابوليونية، كان يرجع إلى واقع أنها كانت فقـــط ثـــورة سياسية على مستوى جهاز الدولة. ولم تكـــن ثـــورة اجتماعيـــة Social (بـــالمعنى الاشتراكى Socialist) للشعب ومواقفه وأسلوب حياته. كان هـــذا بـــصفة أساســـية تفسير ماركس للثورة على أنها فعل سياسة برجوازية[٢]. وتواصل هذا النقد وانتقل،

مع كميات هائلة من الإضافات، إلى التقييمات الاشتراكية واللّادولتية anarchist للثورة فى القرن العشرين.

ودخل مفهوم "المجتمع المدنى"، وهو أيضا راسخ الجذور فى الفكرة التعاقدية، فى الاقتصاد السياسى الأوروبى وبصفة خاصة فى أيديولوجيات مثل الليبرالية الكلاسيكية. غير أنه لم يكن بلا تأثير ما على الاشتراكية واللّادولتية المبكرتين. وكانت فكرة اللّادولتىّ بيير-چوزيف برودونPierre-Joseph Proudhon عن المجتمع راسخة الجذور فى الفكرة التعاقدية. على أن المجتمع المدنى صار فى العادة جزءًا من المعارضة للمعنى البديل المتمثل فى كلمة [Socialاجتماعى]، أعنى، المعنى المتضمن فى الزمالة والجماعة. وكان المجتمع، بمعنى الزمالة، متعارضا مع سلبية الفردية (كما تتجسد فى معنى من معانى المجتمع المدنى. ونحن ندرك هذا التمييز بصورة أفضل الآن تحت عنوان التعارض بين الاشتراكية والفردية، أو الجماعية ضد الفردية، الذى صار رائجا فى الفكر الأوروبى منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر.

وتمثّل مقتضى من مقتضيات الفهم الجماعى والزمالى لكلمة social فى علاقتها بفكرة populus (الشعب السيد). وإذا كان المجتمع society متطابقا مع الجماعة community بكاملها، فإنه يمكن النظر إليه بصورة مشروعة على أنه معادل للشعب بأكمله. وبالتالى يمكن أن تعنى "الإرادة الاجتماعية" الإرادة الشعبية أو العامة. وكانت الملكية الاجتماعية هى ملكية الشعب. وكانت الملكية ذات الطابع الاجتماعى هى المملوكة للكل. وتكون الرفاهية الاجتماعية أو الطب ذو الطابع الاجتماعى متاحيْن لكل الشعب. وكانت المشاركة الاجتماعية فى الحكم تعنى المشاركة الشعبية. وعقَد ما هو اجتماعى، بهذا المعنى، صلات قوية مع أفكار الديمقراطية والسيادة الشعبية. وكانت لهذه الأفكار شجرة عائلة مفاهيمية طويلة فى الفكر الأوروبى، غير أنها اكتسبت شكلها الحالى المميز فى عهد الثورة الفرنسية.

وعلاوة على هذا، فلأنه كان يجرى إضفاء المغزى الأخلاقى فى كثير من الأحيان على الإرادة الديمقراطية الشعبية، اتخذ تعبير social أيضا بريقا أخلاقيًا.

وبطريقة مماثلة، كان المعنى الآخر لتعبير social (فى مقابل المجتمع المدنى والتعاقدية) يرتبط بصورة مراوغة فى كثير من الأحيان بالفردية الأخلاقية والسياسية ويشكل أحد عناصر النظرية اللاحقة: الديمقراطية الليبرالية التمثيلية. وبحلول أربعينيات القرن التاسع عشر، كان ارتباط "social" [اجتماعى] و"democracy" [ديمقراطية] ماثلا فى الاستعمال بصرامة، كما هو الحال فى علاقة التوازى بين "liberal" [ليبرالى] و"democracy" [ديمقراطية]. وكانت تعابير مثل "social democracy" [الديمقراطية الاجتماعية = الاشتراكية الديمقراطية فى سياق آخر]، و"democratic socialist" [الاشتراكى الديمقراطى]، و"socialist democrat" [الديمقراطى الاشتراكى] شهيرة نسبيًا فى كل مكان فى أوروبا، رغم أن إبهامات هائلة ظلت باقية (Claeys 1989, 323; also Wolfe 1975, Sassoon 1996 and Eley 2002).

وقد حدد عدد من الباحثين بدقة تامة بداية الاشتراكية، التى تدل على موقف سياسى ومجموعة من المعتقدات. ومثل المحافظة والليبرالية كانت الاشتراكية ابنة عهد ما بعد الثورة الفرنسية. وهناك بعض الجدال فيما يتعلق بالمكان الذى ظهرت فيه أولا. وفرنسا وبريطانيا هما المتنافستان الرئيسيتان (Lichtheim 1969, also Beer 1984). غير أنه لا أحد لا يوافق على أن عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر هما الفترتان الحاسمتان. وقد ظهرت كلمة [socialisme اشتراكية] فى فبراير ١٨٣٢ فى المجلة السان-سيمونية [La Globe العالم] التى كان يحررها بيير ليرُو Pierre Lerroux. وقبل هذا ظهرت لفترة وجيزة فى ١٨٢٧ فى المجلة الأوينية [The Cooperative Magazine المجلة التعاونية] (Newman 2005, 6ff). وكان الأوينيون owenites فى بريطانيا والسان-سيمونيون Saint-Simonians

والفورييريون Fourierians[٣] فى فرنسا أول مَنْ استعملوا هـذه الكلمـة بـصورة واعية ذاتيًا. وقد ألصق بهم ماركس فـى وقـت لاحـق تعريـف "الاشـتراكيِّين اليوتوبيِّين" فى [The Communist Manifesto (1848)البيان الشيوعى]، وكانتلهـذا النعت دلالات مؤسفة ومضلِّلة.

وكانت لمفهوم الاشتراكية علاقة متقلبة الحظ ومعذبة مع عدد من المفـاهيم الأخرى، وبصورة خاصـة الجماعيـة collectivism، والـشيوعية communism، والاشتراكية الديمقراطية social democracy. وسوف يجرى فحص هـذه العلاقـة بإيجاز لتفسير أىّ سوء فهم محتمل. والجماعية مفهوم من أواخـر القـرن التاسـع عشر نشأ فى فرنسا. وهى تدلّ، بتماسك معقول إلى يومنا هـذا، علـى اسـتعمال الدولة والجهاز الحكومى لتوجيه وقيادة وتنظيم قطاعات الاقتصاد والمجتمع المدنى. وهى وسيلة أساسية من وسائل السياسة العامة. وهى تؤدى فى العـادة، بـدرجات متفاوتة، إلى التخطيط المركزى من جانب الدولة. ومنذ أواخر القرن التاسع عـشر كان يجرى فى كثير من الأحيان ربط الجماعية بالاشتراكية. غير أنه يوجـد عـدد من المشكلات مع مطابقة كهذه. أولا، رغم واقع أن اشتراكيِّين كثيـرين اسـتعملوا الجماعية فى الممارسة فإن عددا مهمًّا إما تجاهلوها أو دحـضوها. ثانيـا، كانـت أيديولوچيات كثيرة أخرى مثل المحافظة والليبرالية، كما رأينا فيما سبق، مـستعدة لاستعمال أساليب جماعية. وأخيرا، من الجدير بالتشديد أن الجماعية تشير إلى أداة فعالة، وليس إلى أطروحة أو مجموعة من المعتقـدات حـول الطبيعـة البـشرية والمساواة، كما نتوقع أن نجد فى الاشتراكية. وبالتالى فإن الجماعية، فى حدّ ذاتها، أضيق كثيرا، وأكثر شكلية وإجرائية من الاشتراكية.

وننتقل الآن بإيجاز إلى بعض المفاهيم الأخرى المرتبطـة بـصورة وثيقـة بالاشتراكية. وفى كتاب إميل دوركـيم Émile Durkheim: Socialism and Saint-Simon (1928)[الاشتراكية وسان–سيمون]، يُنظَر إلى الشيوعية على أنها شكل من

التنظيم أقدم وأكثر بدائية من الاشتراكية. فالشيوعية معنيَّة بتنظيم الاستهلاك البشرى بطريقة مساواتية. وكانت تُمارَس فى المجتمعات الرهبانية المبكرة وفى بعض الكيانات القبلية الأكثر بدائية. ومن ناحية أخرى، ينظر دوركيم إلى الاشتراكية على أنها أداة معتدلة للغاية للمجتمعات المصنعة، تُنَظِّم العلاقات الإنتاجية. وهنا نرى فصلا واضحا بين التعبيرين، وإنْ لم يكن الجميع سيقبلون مثل هذا التمييز.

وكلمة الشيوعية، التى تدل على التزام سياسى واعٍ ذاتيًّا، تسبق الاشتراكية بأعوام قليلة فقط. وفى فرنسا كان جراكوس بابيف Gracchus Babeuf ورابطة المتساوين Society of Equals، التى ظهرت على المسرح السياسى بين ١٧٩٤ و١٧٩٧، يسميان فى كثير من الأحيان البابوفيِّين وفى بعض الأحيان "الشيوعيِّين". وقد أُعْدِم بابيف بالمقصلة فى ١٧٩٧ بأوامر الديركتوار. وكانت رابطة المتساوين من الناحية الجوهرية طائفة تآمرية مكرَّسة للإطاحة الثورية، وإقامة ديكتاتورية ومجتمع يقوم على المساواة التامة الحقيقية. ومن الغريب أن العنصر الشيوعى لم يظهر فى محاكمة بابيف؛ وصار أكثر أهمية فى سياسة اثنين من أنصاره: بوناروتىBuonarrotti وبلانكىBlanqui. كما كان من الممكن فى وقت لاحق تَتَبُّعُهُ إلى الشعبيِّين الروس ولينين الشاب فى تسعينيات القرن التاسع عشر. وكان إيتين كابيهÉtienne Cabet فى أواخر ثلاثينيات القرن التاسع عشر كاتبا فرنسيًّا آخر استكشف هذه المساواة الجذرية والملكية الجماعية، ولكنْ من زاوية يوتوبية خصبة الخيال للغاية. وكان عالمه الخيالى المفصَّل "إيكاريا" Icaria يوصف فى كثير من الأحيان على أنه شيوعية يوتوبية (Johnson 1974; Newman 2005, 8).

ونظر ماركس فى أقدم كتاباته إلى الشيوعية على أنها شكل بدائى من الاشتراكية، غير أنه فى ١٨٤٨، فى "البيان الشيوعى"، ظهر تعارض صارخ صارم بين "الشيوعية الثورية" و"الاشتراكية اليوتوبية"؛ مع أن إنجلس وماركس،

تحت تأثير الأنثروبولوجى لويس مورجانLewis Morgan، كانا كلاهما ما يــزالان يقبلان فكرة الشيوعية البدائية(٤). وبصورة تدريجية طوّر ماركس نفورا قويًّــا إزاء كلمة "اشتراكية"، استمر متواصلا حتى أعماله الأخيرة فى أواخر سبعينيات القــرن التاسع عشر. وظهرت الاشتراكية لتدلّ على مذهب معتدل بصورة أكبر، ولاطبقىّ، ويوتوپىّ، وباختصار، برچوازىّ. ورغم هذا، أشار إنجلس إلى "البيان الــشيوعىّ" فى مقدمة لاحقة فى ١٨٨٨ على أنه "أدبيات اشتراكية"(٥). ويعاود نفــور مــاركس الظهور بين بعض البلاشفة فى ١٩١٧، الذين نظروا إلى الشيوعية على أنها طور تاريخى أكثر نضجا يأتى بعد الاشتراكية. كما أنه فــى بريطانيــا، فــضّل ويليــام موريسWilliam Morris و هـــــ. م. هيانـــدمانH. M. Hyndman (مؤســس أول مجموعة ماركسية بريطانية) عدم اســتعمال معنـــى "اشـــتراكى"، الـــذى ربطـــه بالاشتراكية القابية الإصلاحية. ورغم هذه الإطنابات، من الصعب تحديــد فاصــل نهائى بين التعبيرين. فلا شك فى أن الحماس الثورى ليس المقياس أو المعيار. وإذا قارن المرء الآراء الدستورية لكثير من الأوروشيوعيِّين فى ســتينيات وســبعينيات القرن العشرين مع المجموعات الثورية العديدة المنشقة فى نفس الفترة والتى تسمى نفسها "اشتراكية"، يبدو عندئذ أن تعبير "ثورى" يلتصق بصورة وثيقة بالاشــتراكية أكثر من الشيوعية.

وكانت "الاشتراكية الديمقراطية" موضوع ازدواج مماثل. وقد أشــار ه. م. هياندمان إلى نفسه على أنه اشتراكى ديمقراطـــى، ليــدلّ بــذلك علـــى التزامــه بالماركسية. وكان يتّبع هنا المثال الألمانى. وكانت القوة المحركة للماركسية منــذ الأممية الثانية، التى سيطرت على الماركسية الأوروبية حتى ١٩١٤، تتمثــل فــى "الحـــزب الاشـــتراكى الـــديمقراطى فـــى ألمانيـــا" Socialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) – الاسم الرسمى المعتمد فى ١٨٩٠ – المستمد فى الأصــل من "حزب العمال الاشتراكى الديمقراطى" Social Democratic Worker's Party فى ١٨٦٩ (Joll 1974). ورغم بعض التردُّد، صارت الاشتراكية الديمقراطية تعــادل تقريبا الماركسية المنظمة. وقد وجَّهت الماركسية، كاشتراكية ديمقراطية، وجهتهــا

النظرية بقوة ضد اشتراكية إدوارد بيرنشتاينEduard Bernstein التحريفية (Miller and Pothoff 1986; Tudor and Tudor 1988; Tilton 1991). وبعد انهيار الأممية الثانية، مع اندلاع الحرب العالمية الأولى، بدأ الاتحاد السوفييتى يتولى دوره كمفسّر رئيسى للماركسية. وقد غير البلاشفة اسمهم من حزب العمال الاشتراكى الديمقراطى إلى الحزب الشيوعى للاتحاد السوفييتى. وبسبب سيطرتهم على الأممية الثالثة صار من الجوهرى أن يحل تعبير "شيوعى" محل "الاشتراكى الديمقراطى" لكل المجموعات التى ترغب فى أن تكون جزءًا من الأممية. وقبل الحرب العالمية الأولى، كانت تتسلل ترددات بالفعل، حيث كان بعض التحريفيّين، أو الاشتراكيّين الأخلاقيّين، أو الليبراليّين الاجتماعيّين، قد استولوا على اسم "الاشتراكية الديمقراطية". وبعد ١٩٢٠، وإلى الوقت الحاضر، كانت لعبارة "الاشتراكية الديمقراطية" أقوى صلاتها مع الاشتراكية الإصلاحية والتراث الليبرالى الاشتراكى المرتبطيْن بها. وبهذا المعنى، لم يكن تأسيس الحزب الاشتراكى الديمقراطى فى بريطانيا فى ثمانينيات القرن العشرين غير عادىّ أو ذا مغزى مهم إلى حد كبير.

وباختصار، يجب أن نكون حريصين بشأن نسبة خصائص محدّدة للاشتراكية، سواء للقول إن كل الاشتراكيّين جماعيون، أو إن الشيوعية مختلفة كليًّا عن الاشتراكية، أو إن الاشتراكية الديمقراطية تراث لااشتراكى. إن كل هذه الأحكام مضللة تاريخيًّا وأيديولوجيًّا على السواء. وهناك تشابك معقد للخطابات بين مختلف هذه العناصر.

جذور الفكر الاشتراكى

رغم أن جذور الفكر الاشتراكى محل خلاف، فهى أقل تشابكا من جذور المحافظة والليبرالية (Cole 1953; Boggs 1995; Sassoon 1996). ويوجد تفسيران عريضان لأصول الفكر الاشتراكى. ويغطى التفسير الأول قدرا كبيرا من موضوع

النقاش، راجعا بالثيمات الاشتراكية فى العادة إلى حركات الأفكار فى أوائل العصر الحديث. ويركز التفسير الثانى على فترة ما بعد الثورة الفرنسية.

وفيما يتعلق بالتفسير الأول فإن أكثر النقاش يجرى فى كثير من الأحيان عن الشخصيتين البارزتين السير توماس مورThomas More، بفضل كتابه Utopia [(1516) يوتوبيا]، وعضو حركة القائلين بتجديد العماد Anabaptist توماس مونتسرThomas Müntzer. وقد كتب عميد الماركسية الألمانية كارل كاوتسكى Karl Kautsky (الذى يشار إليه فى كثير من الأحيان على أنه "بابا الماركسية")، كتابه [(1888) Thomas More and His Utopiaتوماس مور ويوتوبياه]لإبراز هذا الأصل المحدَّد (Dennis and Halsey 1988)[٦]. ويتمثل مكان البحث الرئيسى الآخر فى هذه الفترة فى الحرب الأهلية الإنجليزية. وفى كثير من الأحيان يُمنح مكان الصدارة فى مثل هذا التفسير لمجموعات مثل المساواتيِّين Levellers والعازقين Diggers (Greenleaf 1983, 351). وعلى سبيل المثال، يعلِّق كريستوفر هيلChristopher Hill على زعيم العازقين قائلا:

> كان وينستانلىWinstanley يقوم بإعداد نظرية جماعية تستبق اشتراكية وشيوعية القرنين التاسع عشر والعشرين... وكان وينستانلى قد أدرك نقطة حاسمة فى الفكر السياسى الحديث: أن سلطة الدولة ترتبط بنظام الملكية وبمجموعة الأفكار التى تدعم ذلك النظام. وكان حديثا جدا فى رغبته فى ثورة من شأنها إحلال الاهتمام بالمجتمع محل المنافسة، وفى الإلحاح على أن الحرية السياسية مستحيلة بدون المساواة الاقتصادية (Hill introduction to Winstanley 1973, 9)[٧].

ويبدو بالفعل أنه توجد مشكلات مزعجة مع هذا النمط من التحليل، جزئيًّا لأنه فى ذلك الحين لم توجد أىّ مجموعة من المعتقدات تعادل اشتراكية القرنين

التاسع عشر والعشرين. ويمكن الرد بأن المفهوم سبق الكلمة. غير أنه يبدو أنه يجرى فى مثل هذه التفسيرات تجاهل السياق اللاهوتى والثقافى الذى ظهرت ضمنه مجادلات العازقين. وهناك خطر يتمثل فى قراءة اهتماماتنا الحالية فى الماضى، الأمر الذى، كما أكدنا فى الفصل ١، يمكن أن يكون مشروعا ينطوى على مفارقة تاريخية ومضلِّلا.

ويركز التفسير الثانى على فترة ما بعد الثورة الفرنسية. كذلك يقوم بعض الدارسين باستكشاف التفاعل مع الثورة الصناعية (Hobsbawm 1977a). ويعلِّق چورچ ليشتهايمGeorge Lichtheim على تسعينيات القرن الثامن عشر قائلا: "أىّ تاريخ للاشتراكية يجب أن يبدأ مع الثورة الفرنسية، للسبب البسيط المتمثل فى أن فرنسا كانت مهد 'الاشتراكية اليوتوپية و 'الشيوعية اليوتوپية' على السواء... فقد نشأ كلٌّ من هذين التيارين من الانقلاب التاريخى العظيم فى ٨٩-١٧٩٩" (Lichtheim 1969, viii). وكانت الثورة هى البوتقة التى نشأت منها الاشتراكية، سواء كلمة "الاشتراكية" ذاتها أو الحركات الاجتماعية التى التزمت بصورة واعية بهذه الأيديولوچيا. وتجد كل هذه الظواهر جذورها فى الثورة وفترة ما بعد الثورة. والواقع أن المحاولات القوية لنشر الديمقراطية، والحقوق، والعدالة، والمساواة، عبْر الفعل الاجتماعى والسياسى الراديكالى، رغم أنها نادرا ما تكون خيِّرة فى كل نتائجها، أرسلت أمواج صدمة هائلة عبْر الفكر الأوروپى ما تزال أصداؤها تدوِّى اليوم.

ومن نواحٍ كثيرة أدت الثورة الصناعية أيضا دورها كعامل حافز إضافى، وليس أقل نواحى ذلك الدور أنها قامت بتسهيل نموّ الرأسمالية ونضج الطبقة العاملة الحضرية، التى صارت بؤرة حركات اشتراكية كثيرة وعضويتها الحيوية. وتصير هذه النقطة المحدَّدة أكثر إشكاليةً إذا أخذنا فى اعتبارنا بعض المفاهيم التى طورتها الماوية أو طوّرها فرانتس فانونFrantz Fanon، تلك المفاهيم التى اعتمدت

بشدة على الإمكانية الثورية الكامنة للفلاحين الـزراعيِّين (Schwartz 1951, 73ff; Fanon 1965). كما خلقت الرأسمالية الصناعية التوترات والصراعات التى صارت الهدف الحاسم للنقد الاشتراكى. وكان معظم الاشتراكيِّين ينظرون إلى الرأسـمالية فى البداية على أنها البُعْبُع bête noire، على أنها مصدر كل الظلم واللامـساواة[٨]. وفى نقدهم للرأسمالية ومحاولتهم إيجاد سياسات بديلة، اعتمد الاشتراكيون على لغة التراث الراديكالى للثورة الفرنسية التى أدمجت مطالب لتوسيع حق الانتخاب العـام الديمقراطى، وحقوق النقابات العمالية، والإصلاح البرلمانى، والعدالة الاجتماعيـة، للطبقة العاملة. وكما أثبت الثوريون الفرنسيون فإن مثل هذه الأفكار يمكن النضال من أجلها بنجاح عن طريق استعمال الحركات الجماهيرية.

على أن التفسير السابق لا ينفى نقطة أن كثيرا من الأفكار التى اسـتخدمها الاشتراكيون كانت مستمدَّة من التراث الفكرى السابق، وسبقت الثورة فـى بعـض الحالات. والحقيقة أن الاشتراكية تبنَّت أفكارا من مـصادر متنوعـة: الجمهوريـة المدنية، وعقلانية التنوير، والرومانتيكيـة، وأشـكال مـن الماديـة، والمـسيحية (الكاثوليكية والبروتستانتية على السواء)، ونظريـة القـانون الطبيعـى والحقـوق الطبيعية، والنفعية، والاقتصاد السياسى الليبرالى. وقد شكلت كل هذه الأشياء وأكثر الخلفية للتنظير الاشتراكى. وتكتَّلت عناصر متباينة للحركة الاشتراكية حول بعض هذه التراثات الفكرية، وقامت على هذا النحو بصياغة حجـج أنـصارها بطـرق مختلفة بصورة ملحوظة.

وكما ذكرنا من قبل، تطورت الحركات الاشتراكية الأولى الواعية بالـذات فى عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر. وقدَّم الأوينيُّون، والسان-سيمونيون، والفورييريُّون مجموعة من التحليلات والتفسيرات المتماسكة للمجتمـع (Godwin and Taylor 1982; Geoghegan 1987). كما أنها تـشابكت، خاصـةً فـى حالـة الأوينيِّين، مع عدد من الحركات الأخـرى للطبقـة العاملـة مثـل التـشارتريِّين

Charterists. كذلك فإن التراث الراديكالى، كما تم التعبير عنه فى مجموعات مثـل التشارتريِّين، والنقابات العمالية، وما أشبه، توافق بصورة غير مباشرة فى كثير من الأحيان، أكثر مما اتُّبِعَ بصورة مباشرة، مع الأهداف الاشتراكية. غير أنه بحلـول ثمانينيات القرن التاسع عشر، كان الخطاب الاشتراكى ينتهى إلى أن يكون مقبـولا على نطاق واسع بوصفه التفسير الأكفأ لأمانىّ الطبقة العاملة.

وبعد فجوة قصيرة، من أواخر أربعينيات إلى أواخر ستينيات القرن التاسـع عشر، حدث تصاعد آخر للتطور الاشتراكى فى أوروپا. وقد أخـذت الاشـتراكية خلال هذه الفترة، وحتى ثمانينيات القرن التاسع عشر، تنـضج تـدريجيًّا وتـصير واعية ذاتيًّا بمحتواها الأيديولوچى. والمكانة الحاسـمة لـ مـاركس فـى البـانثيون الاشتراكى ترجع جزئيًّا إلى واقع أنه قدَّم مثل ذلك التركيب البـالغ القـوة فكريًّـا للأفكار ولتفسيرات مقنعة فى مثل تلك اللحظة المحورية. وباستثناء بريطانيا وربما السويد[٩]، حدَّدت اللغة الماركسية طابع جانب كبيـر مـن المناقـشة الاشـتراكية الأوروپية اللاحقة. وصار الحزب الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا، الماركـسى، القوة السائدة فى الاشتراكية الأوروپية حتى ١٩١٤، فارضا نموذجه الأيـديولوچى على الاشتراكيِّين الفرنسيِّين بقيادة چيلجيـدىJules Guesde. وأدت هـذه الـسيادة والإجماع إلى ظهور وصف "العصر الذهبى للماركسية" خلال فترة الأممية الثانيـة (١٨٨٩-١٩١٤) (Joll 1974).

غير أن ظاهرة تصويت معظم الأحزاب الرئيـسية الماركـسيةالتوجه فـى فرنسا، وألمانيا، والنمسا، لصالح اعتمادات الحرب ١٩١٤ قوَّضت بـسرعة كـل معنى للوحدة الأممية أو التضامن الأممى. وكانت الأممية الثالثة، التى نشأت مـن أتون حرب ١٤-١٩١٨، ترتكز هذه المرة على البلاشفة فى الاتحـاد الـسوفييتى. وكان لينين فى ذلك الحين الشخصية الرئيسية وصارت الماركسية-اللينينية المذهب الرسمى الأساسى. غير أنه منذ ثلاثينيات القرن العشرين حدث استقطاب إضـافى

للحركة. ذلك أن التحريفية الماركسية، التى كانت تتدهور منذ أوائل القرن العشرين، تواصلت بكل قوتها فى كل مكان فى أوروبا. وانتقل الحزب الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا بالتدريج نحو موقف اشتراكى ديمقراطى أكثر تحريفية، خاصةً فى فترة ما بعد ١٩٤٥. واستمرت الاشتراكية البريطانية لتأخذ طريقها الإصلاحى الفريد والمتميز. وتطورت انشقاقات عميقة أخرى داخل الماركسية، اتسعت لتصير هوة خلال فترة ما بعد ١٩٤٥. وتوالدت تيارات كثيرة منها التروتسكية، والستالينية، واللينينية، والماركسية التحريفية، والماركسية الإنسانوية، والماوية، والماركسية الأفريقية، والماركسية الوجودية، والأوروشيوعية، والماركسية البنيوية، والماركسية النسوية، وغيرها. وتطورت قائمة مدرسية (إسكولائية) ضخمة من ماركسيات متعادية فى كثير من الأحيان، تدَّعى كل واحدة منها الحقيقة الأرثوذكسية (Mclellan 1980 or Kolakowski 1981). وانتهى النهر إلى كثرة من القنوات الموحلة للمصبّ. وإلى حد كبير صارت الماركسية الباقية بعد تسعينيات القرن العشرين وأوائل القرن الحادى والعشرين (باستثناء حالات نادرة تتحول ببطء مثل كوبا) ذات طبيعة إصلاحية، وديمقراطية، وتحريفية، وذات توجُّه نحو السوق (Pierson 1995; Giddens 1998 and 2001; on Cuba: Pérez-Stable 1999).

طبيعة الاشتراكية

النقطة الأولى التى يجب أن تكون واضحة الآن هى أنه لا وجود لشىء واحد يُسَمَّى الاشتراكية. هناك بالأحرى اشتراكيات، تتشابك فى كثير من الأحيان مع أيديولوچيات أخرى. ولا وجود لمذهب أصلى. وينبغى أن يكون المرء حذرا جدا فى هذا المرحلة حيث إن الوضع السائد للماركسية فى تاريخ الاشتراكية ظل يقود فى كثير من الأحيان إلى قراءة للاشتراكية بعيون ماركسية. والماركسية ليست

الاشتراكية الحقيقية؛ إنها نوع ضمن جنس الاشتراكية. وسواء بنزوع ماركسى أو بدونه، من السهل، من السهل للغاية، أن يتبنّى المرء دون تفكير مصطلحات ومقولات الماركسية. وتتمثل حالة نموذجية فى التمييز بين الاشتراكية الخيالية والعلمية أو تأكيد أهمية الطبقة للاشتراكية. وفى الحقيقة لا وجود لخط فاصل منهجى كهذا فى مناقشة الاشتراكية. وهناك تعاريف متعددة للمفهوم وطرق عديدة فى الواقع لمفهمة الاشتراكية. فهل يجب تحديد هوية الاشتراكيات بالمعتقدات، أو القيَم، أو الإستراتيجيات السياسية؟ ذلك أن الاشتراكية مجموعة غنية من الحجج والقيم الشكلية التى تفسرّها مدارس متباينة بطرق مختلفة.

وهناك عدد من الطرق الممكنة لتمييز أشكال الاشتراكية. وقد بدأ ماركس وإنجلس (والأخير بصفة خاصة) عملية تصنيف أنماط الاشتراكية. وتمثّل أحد التمييزات المبكرة فى تمييز الاشتراكية العلمية الثورية فى مواجهة الاشتراكية اليوتوبية. ويتجاهل هذا التمييز، بصرف النظر عن قراءته الجوهرية للاشتراكية، كثيرا من الدعاوى العلمية لليوتوبيِّين والسمة المشتركة للمعتقدات داخل الماركسية نفسها. وهناك أسلوب آخر لتصنيف الاشتراكيات حسب الإستراتيجيات. ويظهر التقسيم الأدق هنا بين التراثيْن الثورى والإصلاحى، رغم أن هذا لن يمسك بالضرورة بكل الفوارق الطفيفة وأحيانا القوية داخل كل صنف. وهناك حاجة لتفسير وجهات النظر المختلفة عن الثورة عند روزا لوكسمبورج Rosa Luxemburg، أو لينين، أو [جوزيف]ستالين Stalin [Joseph] أو [ليون] تروتسكى Trotsky [Leon] ضمن تمييز كهذا. وعلاوة على هذافإنه لو تمّ اعتماد تصنيف آخر للنماذج بالتمييز بين الاشتراكيتيْن السلطوية والتحررية، لكان من الممكن النظر إلى اشتراكييْن إصلاحييْن مثل بياتريس و سيدنى ويب Beatric and Sydney Webb على أنهما "سلطويان إصلاحيان"، على حين أنه يمكن اعتبار لوكسمبورج أو، فى إطار مختلف، ڤيلهيلم رايش Wilhelm Reich و هربرت ماركيوز Herbert Marcuse "تحرريِّين ثوريِّين". ويتبنى و. هـ. جرينليف W. H. Greenleaf تصنيفا

مختلفا قليلا، أعنى، الاشتراكية التنظيمية الجماعية فى مقابل الاشتراكية التحررية (Greenleaf 1983, 350ff). ومرة أخرى، يبرز عدد من القضايا التوليفية. ويهتم بعض الجماعيّين بقضايا تحررية. كما يمكن أن يكون جماعيون سلطويّين، أو ثوريّين، أو إصلاحيّين. وتظهر مشكلات مماثلة مع التحررية. وبهذا المعنى، فإن هذه التمييزات الأكثر بساطة لا تمسك بصورة كافية بفوارق دقيقة.

وتتمثل إحدى المشكلات الرئيسية هنا فى أن الاشتراكية ترث عددا من التراثات والقيم الفكرية. وقد قبلت بإخلاص ودحضت دور عقلانية التنوير. وامتدحت بصورة مبالغ فيها نمو النظام الصناعى وقاومته فى حنين إلى الكوميونات الرعوية. واحتضنت الحداثة وعارضتها. وقد استخدمت الدولة وهاجمتها. وسعى بعض المنظّرين، يائسين من إيجاد نموذج متماسك، إلى التصوير الدقيق لبعض الثيمات الأساسية. ويُعتبر ر. ن. بيركىR. N. Berki مثالا جيدا لهذا الاتجاه. وهو يرى أربع قيَم: المساواتية، الأخلاقية، العقلانية، التحررية. وتوجد هذه القيم بصورة منسجمة وغير منسجمة عند مختلف المفكرين الاشتراكيّين. وعندما يجرى الجمع بينها فى أشكال متباينة فإنها تنتج بصورة لا يمكن تفاديها وجهات نظر مختلفة للغاية (Berki 1975).

وسوف تتمثل مقاربتى الشخصية فى محاولة تمييز بعض مدارس الاشتراكية وفقا لنموذج سائد في جدالها أو مقاربتها. والمدارس المحدّدة التى يجرى تقديمها بخطوطها العريضة ليست تصنيفات صارمة. وللمفكرين داخلها فى كثير من الأحيان تصورات مختلفة للغاية بشأن قضايا بعينها. والتصنيف محاولة لفهم تراث متنوع، ومعقّد، حافل بالفروق الدقيقة دون تبسيط مفرط. ويتشابك عدد من الجدالات والمعتقدات داخل هذه المدارس ليس فقط مع اشتراكيات أخرى بل أيضا مع أيديولوجيات أخرى. ومدارس الاشتراكية هى: الاشتراكية اليوتوبية، والاشتراكية الثورية (الماركسية)، واشتراكية الدولة الإصلاحية، والاشتراكية

الأخلاقية، والاشتراكية الجماعية المبنية على المجموعات pluralist group-based socialism، واشتراكية السوق.

والاشتراكية اليوتوبية ليست مجرد طور بدائي يقود إلى الماركسية. ذلك أن أيًّا من الاشتراكيِّين اليوتوبيِّين المبكرين – سان-سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥)، و شارل فورييه (١٧٧٢-١٨٣٧)، وروبرت أوين (١٧٧١-١٨٥٨) – يمثل شخصا مثيرا ومهمًّا في حد ذاته. والسمة المميزة للاشتراكية اليوتوبية، التي تبرز في الفكر الاشتراكي حتى القرن العشرين، هي محاولتها أن تقدِّم بإيجاز، وأحيانا بتفاصيل دقيقة، تنظيم شكل ممكن للحياة الاجتماعية يتوافق مع الطبيعة الحقيقية للبشرية، بما يشمل حتى نموذج إعادة الإنتاج، والترتيبات العائلية، والنظام الغذائي أو الملابس لأعضاء المجتمع (Manuel 1956 and 1962; Manuel and Manuel 1979; Goodwin 1987; Kumar 1991). وسوف يوفر مثل هذا المجتمع الجيد التنظيم، بما يتفق مع المنابع الطبيعية للطبيعة البشرية، الشروط الملائمة لبشر راضين، وسعداء، وفُضلاء كليًّا. ولم يحدِّد اليوتوبيون أبنية اجتماعية إستاتيكية. وكانت مجتمعاتهم كيانات دينامية وخلاقة تسمح (خاصةً في حالة فورييه) بالازدهار التام للبشر (Fourier 1996; Riasanovsky 1969). وكانت مثل هذه اليوتوبيات – "فالانستيري"(*) Phalansterie عند فورييه، و [New Harmony الانسجام الجديد] عند أوين، والمجتمع الصناعي المُدار عند سان-سيمون – توضع في سياق تطور تاريخي وتغييرات جذرية مطلوبة في الاقتصادات وعلاقات الملكية للمجتمعات القائمة (عن سان-سيمون، انظُرْ Manuel 1956; Saint-Simon 1964; Jonescu 1976؛ وعن روبرت أوين، انظُرْ Morton 1962, Owen 1991).

وقد جرى التعبير عن الاشتراكية الثورية أفضل تعبير من طريق الماركسية. فقد قدَّمت الماركسية النظرية الجامعة الأكثر قوة وبراعة للاشتراكية،

(*) فالانستيري *Phalansterie*: الكومونة أو الجمعية الفوريرية – المترجم.

مرتكزة على دمج نقدى لمادية التنوير، والمثالية الهيجليـــة، والاقتــصاد الــسياسى الليبرالى، والاشتراكية اليوتوبية. وتتمثل السمة المميزة الرئيسية للماركــسية فـــى تفسير تاريخى قوى للمجتمعات. وتشكل الــشروط الماديـــة والاقتــصادية للحيـــاة الأساس لكل أبنية اجتماعية وسياسية، وكذلك للوعى البشرى. وعلاقات الإنتاج هى الأسس الحقيقية التى تقوم عليها الأبنية الفوقية القانونية والسياسية. وتعكس الدولـــة النضال الطبقى الجوهرى الذى يجرى عند القاعدة الاقتصادية للمجتمع. ومع تغيُّـــر الشروط المادية، والعلاقات الإنتاجية، وأنماط التبادل، تتغيَّر كذلك الطبقة والعلاقات السياسية. وفى نهاية المطاف، سوف تتطـــور المجتمعـــات إلـــى نمـــط الإنتـــاج الرأسمالى، حيث يجرى تشكُّلٌ خاص للطبقات – المواجهـــة بـــين البروليتـــاريِّين والرأسماليِّين البرجوازيِّين. وستكون نهاية هذا الصراع هـــى الإطاحـــة الثوريـــة بالرأسمالية.

وكان الانقسام الفلسفى الرئيسى الذى حدث فى وقت لاحق داخل الماركـــسية بين دعويَيْن إحداهما أكثر إنسانوية والأخرى علمية. وتجـــرى مطابقـــة الـــدعوى الأولى فى كثير من الأحيان مع كتابات أنطونيوجرامشى، وكـــارل كـــورش Karl Korsch، وچورچ لوكاتش، وهى تحاول إدماج عنصر أقوى كثيرا من الاســـتقلال البشرى فى النظرية الاجتماعية والاقتصادية. وكان الجانب الآخر من الجدال هـــو التراث الأكثر مدعاة للضجر والمتمثل فى الاشـــتراكية العلميـــة، المـــستمدة مـــن الكتابات المتأخرة لـ إنجلس وكارل كاوتسكى، والتى تقود فى النهاية إلى شكل أكثر خفاءً من الماركسية البنيوية فى ستينيات القرن العشرين وكتابات لـــوى ألتوســـير. وتُبيِّن هذه النظرية قوانين بنيوية محدَّدة موضـــوعية بعينهـــا. ولا يكـــاد اســـتقلال وفردية الذات البشرية يدخل فى الحسبان فى هذا الصنف من الماركسية.

ويجرى استخدام اشتراكية الدولة الإصلاحية هنا كتصنيف عريض. ويكشف استعمال فكرة الجماعية، باعتبارها مرادفة للاشتراكية، شيئا من النسب المفهـــومى

لهذه الفكرة. وتُدمِج اشتراكية الدولة الإصلاحية تحريفية إدوارد بيرنشتاين، والفابيِّين (على الأقل عددا من الفابيِّين المهمين)، و"حزب العمال الاشتراكى الديمقراطى الألمانى" فى فترة ما بعد ١٩٤٥، والاشتراكية الإصلاحية الكروسلانديَّة[١٠] البريطانية. وهى قريبة للغاية أيضا إلى تراث الليبرالية الاشتراكية. وتتمثل السمات المميزة لهذا الشكل من الاشتراكية أولا، فى أنه كان يجرى إلى حد بعيد دائما إما دحضه أو استعماله لمحاولة تحريف الماركسية. ثانيا، كانت تجرى دائما، من ثمانينيات القرن التاسع عشر، المناداة بالتدريجية الديمقراطية والإصلاح الدستورى بوصفهما الطريق إلى الاشتراكية. ولم ترغب الاشتراكية مطلقا فى الاستغناء عن البرلمانات، أو الأحزاب المتصارعة، أو الديمقراطية التمثيلية. ثالثا، أقرَّ هذا الشكل من الاشتراكية دائما تقريبا دورا للسوق الحرة، فى العادة ضمن إطار اقتصاد مختلط. رابعا، يوجِّه نقده للرأسمالية فى العادة بتعابير ذرائعية. ويُنظر إلى الرأسمالية على أنها بصفة رئيسية غير كفؤة وغير فعالة أكثر منها لا أخلاقية. ولا يعنى هذا القول بأنه لا توجد أىّ اهتمامات أخلاقية ضمن هذا الصنف، فقد اتخذت هذه الاهتمامات دربا مختلفا قليلا ويجرى بحثها تحت تصنيف مستقل. وأخيرا، وبصورة أكثر دلالة، نادى باستعمال الدولة لتحقيق أهدافه المتعلقة بقدر أكبر من الكفاءة، والمساواة، والعدالة الاجتماعية، والحقوق. كذلك فإن اشتراكية الدولة الإصلاحية، التى كانت الأكثر بروزا فى الممارسة السياسية فى فترة ما بعد ١٩٤٥، كانت وثيقة الارتباط بتطور دول الرفاهية فى كل أنحاء أوروبا.

والاشتراكية الأخلاقية وثيقة التحالف مع اشتراكية الدولة الإصلاحية. وهى تتشابك معها بالفعل فى كثير من الجوانب بصورة مباشرة، رغم أن تصورها للدولة مختلف فى كثير من الأحيان. وعلاوة على هذا، استخدمت اشتراكية الدولة

الإصلاحية فى كثير من الأحيان أفكارا أخلاقية أساسية، غير أنها لم تمنحها سوى دلالة ثانوية. وتتمثل السمة المميزة للاشتراكية الأخلاقية فى تشديدها على البُعد الأخلاقى. والاشتراكية معنية بقِيَم صحيحة أو صادقة. ويُحكَم على الرأسمالية بأنها ليست غير كفؤة اقتصاديا، غير أنها معيبة أخلاقيا. فالإصلاحات السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية فى حد ذاتها ليست كافية. ولا يشكل تقرير حقوق مادية فى الرفاهية، أو الأمن الاجتماعى، أو الرعاية الصحية المجانية، أو إعانة البطالة، اشتراكية حقيقية. والواقع أن التغيير الأخلاقى عند المواطنين أنفسهم يسبق التغيير السياسى. ويمكن أن ييسِّر عمل الدولة هذا التغيير الأخلاقى عبْر التعليم، غير أنه ليس ضروريا بصورة حاسمة. فالتعليم لا يمكن أن يصنع أخلاق البشر. وقد تمسك بهذا الموقف إلى حد كبير الاشتراكيون المسيحيون فى بريطانيا، وفرنسا، وألمانيا، طوال القرنين التاسع عشر والعشرين. وهذا موقف يبدو أيضا أنه ألهم ممثلى القرن الحادى والعشرين "للاهوت التحرير"، رغم أن وجهات نظرهم كانت فى العادة خليطا فريدا من الماركسية الإنسانوية والأخلاق المسيحية. وفى بريطانيا عند منعطف القرن العشرين، كانت لكثير من القادة المبكرين لـ"حزب العمال المستقل Independent Labour Party، مثل كير هاردىKeir Hardie، و روبرت بلاتشفوردRobert Blatchford، و ج. بروس جلازييرJ. Bruce Glasier، آراء أخلاقية للاشتراكية. وقد استمدت هذه الشخصيات اشتراكيتها الأخلاقية من كُتّاب مثل راسكينRuskin، و كارلايل، و ديكنزDickens، و ثوروThoreau. وتمثل نظرة كهذه أيضا سمة مميزة للكثيرين فى التراث الليبرالى الاجتماعى فى ذلك الزمن، مثل ل. ت. هوبهاوس. وفى بريطانيا القرن العشرين، ربما كان ر. هـ. تاونى R. H. Tawney الممثل الأكثر شهرة. ولاشك فى أنه فهم الدولة على أنها مؤسسة لها وظائف أخلاقية (Dennis and Halsey 1988).

ونجد الاشتراكية الجماعية pluralist socialism فى أشكال مختلفة (Rustin 1985; Hirst 1988). وباستخدامى لكلمة [pluralismجماعية]، لا أشير إلى أىّ دلالة ضرورية للجماعية الأخلاقية أو السياسية. وبكلمات أخرى، لا توجد هنا أىّ إحالة إلى التسامح أو التعايش بين البدائل الأخلاقية، أو السياسية، أو الاقتصادية. كما نجد آراء تؤمن بالجماعية الأخلاقية فى أشكال من اشتراكية الدولة الأخلاقية والإصلاحية. وعلى العكس، يقدّم أنصار كثيرون للاشتراكية الجماعية منظورات شمولية الطابع، غير معترفين بأىّ بدائل لمنظوراتهم. وفى استعمالى الخاص لكلمة "جماعى"، تتمثل السمة المميزة الأساسية فى أن الدولة لا يُنْظر إليها على أنها أداة لتطبيق أو تعزيز الاشتراكية. فالاشتراكية تأتى فقط من أكثرية من مجموعات العمال المنظمين ذاتيا: جمعيات المنتجين التى تستولى بنفسها بصورة تدريجية على كل وظائف الإدارة والخدمة الاجتماعية (التى كانت تقوم بها الدولة من قبل). ولهذا فإن تصنيف الاشتراكية الجماعية يشمل أولئك الذين ليست لديهم أىّ معاملات مع الدولة ويفضلون الاعتماد على الأعداد الكبيرة للجمعيات العمالية. ويوجد تداخل قوىّ هنا مع بعض مدارس اللادولة.

ومن المفارقات أن نظرة جماعية كهذه ماثلة فى الشيوعية المجالسية عند جرامشى. وهى ماثلة بفتور فى مطالبة لينين بـ"كل السلطة للسوفييتات". وبصورة جزئية وبدون قصد يدعمها ماركس فى تعليقاته على كومونة ١٨٧١ فى فرنسا فى "الحرب الأهلية فى فرنسا" (١٨٧١)، وفى مناداته بكومونات لا مركزية (Marx and Engels 1968). وقد لَقِيَتْ تأييدا حازما، منتقلة إلى مناطق تخوم اللادولتية، فى الحركة السينديكالية واللّادولتية–السينديكالية. كما أيّد مثل هذه النظرة منظِّرون مثل جوستاف لانداور Gustav Landauer، وبيير–جوزيف برودون؛ غير أن نظرياتهم العامة تبدو صعبة على التصنيف، معلّقةً بصورة متقلقلة بين الاشتراكية الجماعية واللادولة (Landauer 1978)[11]. وأخيرا، وبالصورة الأكثر تمثيلا، وجدت هذه النظرة تعبيرا واضحا فى الحركة الاشتراكية النقابية فى بريطانيا، تلك الحركة التى

تطورت فى الحقبة الإدواردية. كما توجد بعض التماثلات الفضفاضة التى يجب استخلاصها مع الحركة التعاونية وحركة مندوبى النقابات فى فترة ما بعد ١٩٤٥. وكان يُنْظر إلى الدولة، فى وجهة النظر الجماعية، على أنها تقوم بإحلال إكراه البيروقراطية أو الإدارة الممركزة محل إكراه السوق. ومع هذا توجد اختلافات عريضة بين هؤلاء الجماعيِّين. وكانت الشيوعية المجالسية والسينديكالية منظورين شموليَّيْن، حيث كانتا تؤمنان بالثورة العنيفة وترفضان التدابير الدستورية والإصلاحية، على حين أن الاشتراكيِّين النقابيِّين كانوا، بصفة رئيسية، النقيض المحدَّد. ورغم هذه الاختلافات الملحوظة، كانوا يشتركون فى معارضة الدولة كأداة للاشتراكية ويحبذون بدلا من ذلك نشاط المجموعات.

واشتراكية السوق market socialism ظاهرة حديثة تماما، نشأت فى ثمانينيات القرن العشرين (Nove 1983; Miller 1987 and 1990; Hsu 2007). وهى تقوم، إلى حد بعيد، على إدراك فشل اشتراكية الدولة الإصلاحية فى القرن العشرين. وتتمثل السمة المميزة الأكثر أهمية لاشتراكية السوق فى فكرة أن اقتصاد السوق يمكن فصله عن الرأسمالية. وسيجد كثير من الاشتراكيِّين فى مدارس أخرى فكرة كهذه غير مقبولة على الفور. وفى نظر أنصار اشتراكية السوق، يمكن أن تكون الرأسمالية مستحيلة بدون أسواق، غير أن الأسواق يمكن أن تقوم بوظيفتها بدون الرأسمالية؛ والواقع أنه يمكن استعمالها لتعزيز أهداف اشتراكية، بتوحيد اهتمامٍ بالمساواة، والرفاهية، والأخلاقيات، مع الكفاءة الاقتصادية. ويميل أنصار اشتراكية السوق إلى التشكك فى الدولة، محبِّذين اتخاذ القرار الاقتصادى بصورة أكثر لا مركزية بحيث يقوم على نشاط السوق. كما أن الحرية ينظر إليها أنصار اشتراكية السوق على أنها قيمة يجرى إهمالها. غير أن اختيار الحرية يحتاج إلى قدرة فعالة. وعلى هذا تهتم اشتراكية السوق بتعظيم الإمكانية للاختيار. ولأن الأسواق مقبولة بوصفها أداة توزيعية، فإن هذا لا يعنى أنه لا يمكن استعمال تخطيط إرشادى محدود ما بعناية. كما أن بعض أنصار اشتراكية السوق، بشروط

بعينها، مؤيدون للتعاونيـــات العماليـــة (Forbes 1986; Le Grand and Estrin eds 1989; Miller 1990).

وجدير بالملاحظة بصورة عارضة أن الفكر والممارسة الاشتراكيّيْن شـــهدا تحوُّلا تمثَّل في نجاح قصير جدا في أواخر تسعينيات القرن العشرين وأوائل العقـــد الأول من القرن الحادي والعشرين. وكان هذا التحول يُـــسمَّى اشـــتراكية "العمـــل الجديد" New Labour أو "الطريق الثالث" Third Way، رغم أنه يمكن النظر إليـــه أيضا على أنه محاولة لإعادة صياغة الاشتراكية الديمقراطية (Giddens 1998 and 2001; Vincent 1998a; Freeden 1999; Pierson 2005). وقد بالغ كثيرون بشدة في تقدير أهمية هذه الحركة (Bevir 2005). والحقيقة أن مـــن المؤكـــد أن مـــشروعها المزعوم ما يزال لم يختف إلى الآن. وقد نظرت إلى نفسها على أنها شـــكل مـــن أشكال "الطريق الوسط" بين التركيزيْن الليبرالي الجديد واليميني الجديد على الـــدور الحاسم للسوق الحرة، باعتبارها الموزِّع الأكثر كفاءة للموارد، وبـــين الاهتمامـــات الاشتراكية الإصلاحية والأخلاقية الأقدم، في فتـــرة مـــا بعـــد ١٩٤٥، بالنزاهـــة، والعدالة الاجتماعية، والمسئولية الأخلاقية. ومن نواحٍ كثيرة، بـــدأ هـــذا الطريـــق الثالث للعمل الجديد وبَقِيَ خليطا باهتا وسيئ الإعـــداد لثيمـــات مـــن الاشـــتراكية الإصلاحية، والليبرالية الجديدة المطبوعة بطـــابع الـــسوق، واشـــتراكية الـــسوق، والليبرالية الاجتماعية[١٢]. ورغم أنها تصارعت مع هذه الأفكار فإنها لم تقم مطلقا بالتوفيق بين التداخلات الأيديولوجية. وكان تحلُّل هذا الطريق الثالث فـــي أواخـــر العقد الأول من القرن الحادي والعشرين (حتى في الدوائر العمالية) يرجع إلى حـــد كبير إلى هذا الافتقار إلى أيّ حلّ أيديولوجي. وإذا كان هناك تراث فكـــري بـــاقٍ للعمل الجديد فقد كان يتمثل في التقوية والتعميق (غير المقصوديْن جزئيا) لأســـس أيديولوجيا ليبرالية جديدة هيمنية في السياسة العامة، شجعتها وسهَّلتها جزئيا سيطرة عالمية أوسع لنفس المبدأ.

وتمثلت ثيمات هذا الطريق الثالث، أولا، فى فكرة أن الأسواق يمكن، جزئيا، أن يجرى فصلها بصورة جزئية عن الرأسمالية، بطريقة اشتراكية السوق والليبرالية الاشتراكية. وعلى هذا فإن الأهداف التوزيعية والديمقراطية للاشتراكية أمكن ربطها بخصائص الأسواق الحافزة للكفاءة. كما يمكن للأسواق أن تساعد فيما يبدو فى تحلُّل السلطة عن طريق بعثرتها وسط المستهلكين. كما أن السلطة المبعثرة فى سوق تزيد من مشاركة الناس العاديِّين. وعندما تكون لدى المواطنين ملكية ويكونون قادرين على اتخاذ قرارات فيما يتعلق بحياتهم، فإنهم فيما يبدو يتصرفون بمسئولية – وهذه ثيمة رئيسية لليمين الجديد عززت سلسلة من السياسات المحافظة فى ثمانينيات القرن العشرين، مثل توسيع ملكية التشارك(*) share ownership، وبيع الإسكان العام، وتنظيم صناعات الدولة، وأخيرا فكرة "الضريبة الفردية" poll tax لتمويل الخدمات المحلية. وكانت نفس الفكرة العامة متضمنة فى سياسة العمل الجديد بشأن الحيازة على جانب من الأسهم stake-holding. وباختصار، يمكن استعمال الأسواق لدعم أهداف اشتراكية، عن طريق دمج اهتمام بالحرية، والمساواة، والرفاهية، والديمقراطية، والأخلاقيات، مع الكفاءة الاقتصادية.

وقد عبرت اشتراكية الطريق الثالث أيضا عن بعض الشكوك غير الممنهجة بشأن دور الدولة، وهذا مرة أخرى شيء مشترك مع اشتراكية السوق والاشتراكية الجماعية واليمين الجديد النيو-ليبرالى. وكان عدم الارتياح هذا يقوم على فكرة أن الدولة تميل نحو البيروقراطية المفرطة والجمود الاقتصادى. وعلى هذا النحو جرى إبداء تأييد أكثر (فى الظاهر) لاتخاذ القرار الاقتصادى غير الممركز. وجرى تفضيل تعظيم وصول المواطنين إلى الإنتاج على تدخل الدولة فى إعادة التوزيع. ولم يكن هذا يعنى أن السلع العامة جرى التخلى عنها؛ والواقع أنه كان لها دور إرشادى أصغر فى عمليات التخطيط.

(*) ملكية التشارك: مثلا ملكية جزء من بيت واستئجار الباقى – المترجم.

وأخيرا، كانت هناك أجندة أخلاقية ضمن بعض (ولكن بالتأكيد ليس كل) صياغات الطريق الثالث، ترتبط بعنصر الأقلية الأقدم عهدا للاشتراكية الأخلاقية. وعلى خلاف السياسات "الميكانيكية" و"الذرائعية" بصورة أكبر لاشتراكية الدولة الإصلاحية، حاول هذا الشكل للطريق الثالث تطوير موقف أخلاقي. وفي العادة ركَّزت هذه الأخلاق الهشة على قضايا مثل الحقوق التى تتضمن التزامات - وهذه فكرة مضمرة فى سياسة برنامج الإعانات الحكومية. وعلاوة على هذا، كان هناك افتراض لأهمية القيم المشاعية اللاسوقية، مثل احترام الأشخاص الآخرين والمجتمعات الأخرى. وكان المجال الذى أثر فيه هذا بأكبر قدر من القوة مجال السياسة الاجتماعية، أىْ؛ حيث كانت الحقوق الاجتماعية للمواطَنة مرتبطة بالواجبات الفردية. وعلى هذا النحو كانت للدولة مهمة تمكينية، لتقوم على السواء بتشجيع اقتصاد إنتاجي وبتوفير فُرَص مشروطة للمواطنين. ولم ترتبط الحقوق فقط بالالتزامات، بل، بالإضافة إلى ذلك، ترتبط الالتزامات بالفُرص(٢٣).

وتبقى مسألة إلى أىّ مدى تُقَدِّم الأفكار السابقة اختلافا واضحا عن أشكال أقدم للاشتراكية غير محسومة. فقد جسدت الأشكال الأقدم للاشتراكية مجموعة من الأفكار والحركات التى كانت تفتقر إلى تماسك شامل. وقد تمثل الشكل الأكثر سيادة للاشتراكية خلال فترة ١٩٤٥-١٩٧٠ في اشتراكية الدولة الإصلاحية. واتخذت اشتراكية العمل الجديد واشتراكية السوق في تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادى والعشرين موقفا أكثر تفاؤلا إزاء السوق، وهبطتا بالتوقعات المتصلة بدور الدولة والملكية العامة، واعتمدتا بشأن السياسة الاجتماعية والاقتصادية موقفا أكثر أخلاقية (فى حالة العمل الجديد)، وليس موقفا ميكانيكيا. غير أن هذا الموقف بأكمله كان، كما أشير أعلاه، خليطا انتقائيا غير محسوم من عناصر من مواقف اشتراكية أسبق.

الطبيعة البشرية

من الصعب دائما أن نعمِّم فى أىّ مجال للأيديولوچيا. غير أن الاشتراكيِّين لديهم فى العادة نظرة تطويرية أكثر تفاؤلا للبشر من أيديولوچيات مثل المحافظة أو الليبرالية. وقد اعتنق كثيرون، إلى درجة ما، أطروحة قدرة كامنة على الكمال، حيث يمكن أن ينمو البشر ويتحسنوا فى مستواهم الأخلاقى(١٤). كما يميل الاشتراكيون إلى أن يروا جذور الطبيعة البشرية فى الحياة الاجتماعية. ذلك أننا لسنا مجرد أفراد لا اجتماعيِّين غير متأثرين. فالواحد منا جزء من الآخر عبْر الوجود الاجتماعى المشترك. وتفسِّر الشروط التى يتطور البشر فى سياقها الكثير فيما يتعلق بطابعهم وطبيعتهم. وبكلمات أخرى، ينبغى فَهْم كل من الشرط المادى والشرط المعنوى للبشر فى سياق مجتمع. وعلاوة على هذا، يجرى النظر إلى البشر، فى رأى اشتراكيِّين كثيرين، على أنهم قادرون على التفكير المنطقى والتطور الذاتى. ومثل الليبرالية، وعلى العكس من جانب كبير من المحافظة، تميل الاشتراكية نحو مبدأ أكثر كوزموپوليتية. وهى تؤمن بأن كل البشر قادرون على التطور الذاتى، بصرف النظر عن البلد، أو الطبقة، أو النوع، أو العرْق.

ورغم هذه المعتقدات الشكلية المشتركة بصورة أكبر فيما يتعلق بالطبيعة البشرية، توجد فى الاشتراكية أنطولوچيات مختلفة إلى حد ما وفى كثير من الأحيان متناقضة. ولا تندرج مثل هذه الأنطولوچيات بصورة منتظمة فى أىّ أنماط من الاشتراكية، بل تميل بدلا من ذلك إلى الانتشار عبْر مختلف المدارس. وفى كتابات بعض الاشتراكيِّين اليوتوبيِّين المبكرين مثل روبرت أوين، وسان-سيمون، وفى محاولات مجادلات كثير من الفابيِّين المبكرين، وكذلك فى "الماركسية العلمية"، يوجد موقف عقلانى تنويرىّ بشأن البشرية. وهذه أنطولوچيا ترفض التراث وتؤمن بأن الطبيعة البشرية يمكن تطويعها، أو توجيهها، أو بناؤها من جديد عبْر استعمال العقل والظروف الصحيحة. وفى هذا السياق، تغدو الاشتراكية

مبدأ تحديثيا عقلانيا. وإذا كان من الممكن تحديث وتحسين شروط التطور البشرى، فإنه يمكن بالتالى تشكيل طابع البشر من جديد. ومادية ماركس التاريخية مثال على هذا الاتجاه. فهى تخبرنا بالطريقة التى سيتصرف بها البشر فى ظل شروط أو ظروف مادية بعينها. وإذا كان من الممكن تغيير الظروف المادية، فإن الطبيعة البشرية سيتم تعديلها كذلك.

ومن ناحية أخرى، يوجد فى الأنطولوجيا الأكثر رومانتيكية وإنسانوية للفكر الاشتراكى إيمان قوىّ للغاية باستقلال الأفراد. فالبشر لا يمكن ببساطة بناؤهم من جديد انطلاقا من الظروف المادية. ويجب إقناعهم وتعليمهم أن يرتبطوا بالحقائق الأخلاقية. كذلك فإن البشر كائنات ذات تراث. وهم لا يرفضون الماضى أو يسعون دائما إلى تحديث الحياة الاجتماعية بصورة جذرية. وعلاوة على هذا فإنهم لا يربطون التقدم بالضرورة بالتطور الصناعى السريع؛ والحقيقة أن الأمر فى حالات كثيرة يكون النقيض المباشر. وهناك اشتراكيات تنظر إلى حياة رعوية أبطأ على أنها الشكل المثالى للحياة (Penty 1906; Landauer 1978). والبشر كائنات خلاقة فيمكنهم تحقيق أنفسهم عبْر العمل القائم على التفكير العميق. وتكشف أفكار آرثر بنتىArthur Penty، و ويليام موريس فيما يتعلق بالعمل الخلاق، وأفكار الاشتراكيّين الأخلاقيّين بشأن التطور الأخلاقى للبشر، وأفكار أنطونيو جرامشى بشأن ماركسية إنسانوية، عن مظاهر مختلفة لهذه الأنطولوجيا العامة.

ويركّز جدال يكشف عن الكثير من إبهام الطبيعة البشرية فى ظل الاشتراكية على القضية الدائمة المتمثلة فى الأخلاق والعلم. وهذه القضية لا تستحيل إلى مجرد جدال بين الأخلاق وعلم عقلانى متزمت معادٍ لحرية الإرادة. وهناك نزوع أخلاقى ماثل فى تفكير كل الاشتراكيّين تقريبا، غير أنه عميق الإبهام فى الرطانة العلمية.

وتبقى أسس الاشتراكية ذات التوجه العلمي، أولا، في مشروع التنوير لتفسير الواقع عن طريق مبادئ العقل وبالتالي دحض كل معتقد غير عقلاني، وفي كثير من الأحيان كل تراث؛ والأساس الثاني هو إعجاب أواخر القرن التاسع عشر بالعلوم التجريبية. وكان العلم التجريبي خلال القرن التاسع عشر يرتبط بصورة متزايدة بـ"الحقيقة". ولكي تبدو أكثر حقيقية، استخدمت الاشتراكية في كثير من الأحيان لغة العلوم الطبيعية. ويمكن أن نجد الأساس الأصلي للاشتراكية العلمية عند اليوتوبيِّين. فقد كانوا متأثرين بمشروع التوصل إلى البنية الداخلية المحدَّدة للطبيعة البشرية. وإذا صار من الممكن تحديد هذه البنية وجدولتها، فإنه يمكن بالتالي تصميم المجتمعات لتحقيق كل أمانيّ الطبيعة البشرية. ويصير من الممكن توفير الطعام، والنشاط الجنسي، والكساء، والعمارة، وحتى أقلّ الرغبات البشرية. وكانت فكرة فورييه عن الرغبات الأساسية لكل فرد، والتي يجري على وجه التحديد موازنتها وملاءمتها داخل الفالانستيرى اليوتوبية، نموذجية لهذه العملية[٩٦]. وبصورة مماثلة، لم يكن من المصادفة أن الأوينيِّين كانوا أوّلَ مَنْ قاموا بنشر فكرة العلوم الطبيعية في بريطانيا (Claeys 1989, 16; Owen 1991).

وقد جاءت الدينامية الحقيقية للاشتراكية العلمية مع ماركس وإنجلس. واعتنق إنجلس بصورة خاصة وضعية فظة في أعمال شعبية مثل Anti-Dühring (1877)[أنتي-دورينج أو ضد دورينج]، و Socialism Utopian and Scientific (1880)[الاشتراكية اليوتوبية والعلمية]، و Dialectics of Nature (1883)[جدل الطبيعة] (McLellan 1977, 73). وكان كتاب أنتي دورينج واسع التأثير بصورة خاصة في تطوير المنظور العلمي. ومن القابل للنقاش موضوع إلى أيّ مدى على وجه الدقة كان ماركس مستعدا للسير على هذا الطريق. وكان تطبيق ماركس للمادية حذرا ومتوازنا بدقة أكثر من تطبيق إنجلس. وفي حدود علمنا، لم يتطلع

ماركس إلى تطبيق الديالكتيك (الجدل) على الطبيعة. وقام إنجلس بتحديد طابع هـذا الخط المحدَّد للاشتراكية الماركسية، بالتحالف مع التطور العلمى بوجه عام. وكمـا أعلن فى حديثه "خطاب على قبر ماركس": "تماما كما اكتشف داروين قانون تطور الطبيعة العضوية، اكتشف ماركس قانون تطور التاريخ البشرى" (Engels in Marx and Engels 1968, 435). واتَّبع هذا الخط الفكـرى بـصورة وثيقـة لـيس فقـط الماركسيون الألمان، مثل كاوتسكى وأوجوست بيبيـلAugust Bebel، بـل أيـضا الماركسى الروسـى بليخـانوفPlekhanov فـى أعمـال مثـل In Defence of Materialism (1895)[دفاعا عن المادية]، و لينين فـى-Materialism and Empirio Criticism (1909) [الماديـة والتجريبيـة-النقديـة]، وفـى وقـت لاحـق بوخارينBukharin، وستالين[١٦]. والواقع أن إنتاج إنجلس "انتهى إلـى أن يكـون مقبولا بوصفه الإطار المرجعى الموثوق الذى يُنظر من خلاله إلى إنتاج مـاركس" (Wright 1987, 43). وفى هذه القراءة، كان البشر مخلوقات مادية تنظمها "قـوانين جدلية" موضوعية بعينها تعمل فى كل من الطبيعة والمجتمع. وكانت تجرى مطابقة الفرد مع طبقة لها دور حاسم فى العملية الاقتصادية. وكان الأساس المادى يحـدِّد البنية الفوقية للفكر البشرى. وكان هذا المبدأ هو الذى صار مُجَسَّدا فـى البرنـامج الرسمى لـ"حزب العمال الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا"، الذى جـرت الموافقـة عليه فى مدينة إيرفورت Erfurt فى ١٩٩١ – والذى اشتهر لاحقا باسـم برنـامج إيرفورت (Miller and Potthoff 1986, 240). غير أن هذا المبدأ نفسه رفضه فـى حينه التحريفى إدوارد بيرنشتاين (Tudor and Tudor 1988)، وفى فترات أحـدث جرى النظر إلى دعاوى الاشتراكية العلمية بمزيد من التشكك بصورة كبيرة.

ولم يكن الماركسيون الاشتراكيّين الوحيدين الذين اسـتخدموا فكـرة العلـم. والواقع أن كثيرا من الفابيّين المبكرين فى بريطانيا "كان يلهمهم إيمان بإمكان، وفى

الحقيقة بضرورة، إصلاح وإدارة عقلانيِّيْن وعلميَّيْن" (Arblaster in Parekh ed. 1975, 148). وفى نظر الفابيِّيْن بياتريس و سيدنى ويب، كانت الاشتراكية الجيدة تقوم على العلم الاجتماعى السليم. وكان العلم الاجتماعى عملية من الاستقصاء التجريبى المنهجى الدقيق[١٧]. وقد أبدى بياتريس وسيدنى ويب صبرا صريحا بالغ الضآلة إزاء حديث الأخلاقيات الاشتراكية. وكانت لغتهما تتغلغل فيها الداروينية الاجتماعية (وفى حالة بياتريسويب، المستمدة على الأرجح من هربرت سبنسر)، وعلم تحسين النسل، والوضعية الكونتية، والاقتصاد السياسى الكلاسيكى الجديد، والنفعية الراديكالية (Crosland 1980, 84).

وقد أرست كراسة فابية أولى - [FactsforSocialists (1887) حقائق للاشتراكيِّين] - أساس تيار فكرى عام لكثير من الاشتراكيِّين فى بريطانيا. وأكدت بثقة أنه "لا يمكن لشخص عاقل يعرف الحقائق أن يرفض أن يصير اشتراكيا" (Sidney Webb quoted in Cole 1961, 18). وكانت تجرى إقامة الحجة دفاعا عن الحتمية العلمية الاشتراكية على مستوى تجريبى. وكان ينبغى الكشف عن التقدم عبر الاشتراكية عن طريق العلم الاجتماعى التجريبى. أما المتشككون فكان ينبغى اكتساحهم بمجرد القدر الهائل من التفاصيل التجريبية المتصلة بكفاءة الاشتراكية ومردودية التكلفة فيها وعدم كفاءة الرأسمالية. وكانت الاشتراكية، فى هذه الحالة، هى سياسة التوجيه العقلانى وأنظمة التصنيف الجيدة. وكانت مثل هذه الكفاءة تشمل ليس فقط نخبة من خبراء العلم الاجتماعى المدرَّبين تقوم بتوجيه الأوضاع بخطط محدَّدة بل أيضا، وبصورة أساسية، التربية الموجَّهة وإقامة معسكرات عمل للكسالى. أما مسألة إلى أىّ مدى كان العلم الفعلى ماثلا فى هذا المنظور فإنها مفتوحة للشكّ الشديد. ولم يكن أىٌّ من الفابيِّين الرئيسيِّين متعلما علميا أو حتى مطلعا علميا بصورة كاملة. وكان تعبير [scienceعلم] (رغم أن له جذورا قوية فى العلم الاقتصادى) أقرب ما تكون إلى تعبير استحسان. وكما لاحظ و. هـ. جرينليف

فقد تمثل المقصود بـ"التكرار المتواصل [لكلمة "science" (علم)] في الإلهام بالثقة" .(Greenleaf 1983, 371)

وكان الحكم على الرأسمالية في هذه الحالات يقوم على انهيارها المحتوم، كان موتا مبنيا إما على توتراتها الطبقية المتأصلة فيها أو، كبديل، في نظر الفابيّين، على انعدام كفاءتها وتبديدها الشاملين. وحيثما وُجد خلاف واضح بين الماركسية الكلاسيكية والفابيّين فإنه يكون بشأن قضية التوزيع. فالفابيون، بوجه عام، لم يقبلوا أيّ فكرة عن الحتمية التاريخية، أيْ، أن كل شيء يتوقف على المرحلة التاريخية لاقتصادٍ ولإنتاجه. وآمنوا بالعمل والتوزيع الحكوميّيْن للموارد، ليسا بالضرورة على أسس أخلاقية بل بالأحرى على أسس الكفاءة القومية والاقتصادية (McBriar 1962). ومن ناحية أخرى، لم يُعْطِ الماركسيون أيّ أهمية نظرية تقريبا للتوزيع عن طريق الدولة. ومتأثرة بمنظور إنجلس، حتى ١٩١٤ فإن الدولة في النظرية الماركسية المبتذلة تعكس المصالح الطبقية وليس بوسعها مطلقا أن تحقق العدالة الاجتماعية.

غير أنه، فيما يتعلق بالنقطة المذكورة أعلاه، ما كان يمكن لشيء أن يكون أبعد عن حكم مدارس اشتراكية أخرى. وكانت الحجة التي ينبغي تقديمها ضد الرأسمالية في نظر كثير من الاشتراكيّين تتمثل في لا أخلاقيتها. ومن المفارقات أن نجد هذا الموقف الأخلاقي أيضا لدى بعض اليوتوبيّين المبكرين مثل أوين وسان-سيمون، جنبا إلى جنب مع عقلانيتهما التنويرية. ولم يكن أيٌّ من سان-سيمون وأوين مسيحيا، غير أن العمل الأخير لـ سان-سيمون، The New Christianity (1825)] المسيحية الجديدة] (Sain-Simon 1964)، الذي تبنته بقوة المدارس السان-سيمونية كمذهب شبه ديني، وروحانية أوين الملغزة المتأخرة كان لهما كل صدى نبوءة عصر ذهبي روحي قادم. كما رأى فورييه دوره في تعابير كونية ونبوئية. وقد علق اليوتوبيون بصورة متكررة على الرأسمالية والاقتصاد

السياسى الليبرالى بأساليب رفض أخلاقى[١٨]. ويمكن أن نجد هذه الثيمة معبرا عنها بقوة فى إنتاج اشتراكيّين مسيحيّين من منتصف القرن التاسع عشر مثل تشارلز كنجسلى Charles Kingsley، الذى ربط بصراحة بين المسيحية والاشتراكية. ويمكن أن نجدها كذلك عند ممثلى لاهوت التحرير فى القرن العشرين.

وتنعكس هذه النظرة أيضا فى جانب آخر للماركسية: كتابات ماركس الفلسفية المبكرة. وتكشف المخطوطات المسماة Economic and Philosophical Manuscrips [المخطوطات الاقتصادية والفلسفية] بصورة خاصة، المكتشفة فى عشرينيات القرن العشرين، جانبا آخر لـ ماركس، أعنى، جانبا يتعلق بالنفس البشرية المستقلة والإرادة الحرة (Marx 1972; also Leopold 2007). والاغتراب، فى هذه الكتابات المبكرة، معضلة أخلاقية وفلسفية، وليست فقط ملازمة للرأسمالية. ويتعلق التاريخ ليس بقوانين موضوعية جامدة، بل باتجاهات فضفاضة وبخلاص البشر من الاغتراب الروحى. ويُنْظَر إلى الوعى والمعتقدات الأخلاقية على أن لها دورا محددا فى الشئون البشرية. وهذا التيار الفكرى العام، الذى تم الاستمرار به إلى القرن العشرين، يرتبط بإنتاج كتّاب مثل جرامشى، وماركيوز، ولوكاش، وكورش، ومدرسة فرانكفورت (Jay 1970; Kolakowski 1981,vol. 3, chs vi–xi; Simon 1991). وقام بإحيائه فى سنوات أحدث عدد من المنظِّرين الاجتماعيّين مثل أجنيس هيللر Agnes Heller وفيرنيك فيهير Ferenc Fehér. ويحاول هؤلاء الكتّاب، باعتبارهم تلاميذ فكريّين لـ لوكاش (Lukács 1968)، التوفيق بين ثيمات الاستقلال الذاتى وأحيانا الأخلاق ضمن المنظور الماركسى. وقد امتزجت هذه الماركسية المبنية على الاستقلال الذاتى بصورة أكبر فى تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادى والعشرين مع ما بعد البنيوية ونظرية ما بعد الحداثة. وأدى هذا، فى بعض الحالات، إما إلى تصور ما بعد حداثى لـ ماركس، أو، كبديل،

إلى رؤية ما بعد ماركسية أكثر انتقائية (ترتبط فى كثيــر مــن الأحيــان بثيمــات حركات اجتماعية جديدة وبسياسة الهوية)، حيث تصير المفاهيم الطبقية والمماثلــة "أخيلة اجتماعية"، وليس حقــائق تجريبيــة محــدَّدة (Laclau and Mouffe 1985; Carver 1998; Carver in Freeden ed. 2001; Derrida 2006). وأدى هذا بدوره إلى جدالات طويلة العهد بين الماركسيِّين وما بعد الماركسيِّين إلى يومنا هذا فى مجلات مثل نيوليفت ريفيو New Left Review.

وتبرز قضيتا الأخلاق والاستقلال الذاتى أيضا فى الجدالات التحريفية. وأكد إدواردبيرنشتاين، أحد الشخــصيات الرئيــسية فــى حــزب العمــال الاشــتراكى الديمقراطى الألمانى حتى طرده، أن الدفاع لصالح الاشتراكية يجب أن يقوم علــى أسس أخلاقية، مستشهدا بـ كــانط بوصــفه مرشــده (Bernstein 1961; also Gay 1952). وهذه الثيمة ليست غائبة بحال من الأحوال عن الصفوف الفابية. وقد أقــام كتّاب مثل سيدنى أوليفييه Sidney Olivier وسيدنى بول Sidney Ball، على العكــس من بياتريس وسيدنى ويب، حجتهما بالكامل على أخلاق الاشــتراكية (Olivier in Shaw ed. 1931, 96ff; also Ball 1891). وكانت لموقفهما صلات قوية مع كثيرين فى المجموعة الليبرالية الاجتماعية المنشقة، مثل ل. ت. هوبهــاوس (Hobhouse 1911).

كما يبرز الاتجاه الأخلاقى والدينى فى الصدارة فى الاشتراكية البريطانيــة. ويرجع بعض المعلقين بهذا الاتجاه إلى وجه مهم مــن أوجــه الثقافــة الــسياسية البريطانية (Dennis and Halsey 1988, 125-8)[١٩]. ومنذ أواخــر القــرن التاســع عشر، نظر ويليام موريس و بيلفورت باكس Belfort Bax إلى الاشتراكية على أنها نظام متجدد المعنويات فى المجتمع. وبصورة مماثلة، وتكلم معظــم الشخــصيات المبكرة لحزب العمال المستقل، وهى تــشمل كيــر هــاردى Keir Hardie، عــن اشتراكيتهم بصورة متواصلة بلغة دينية. وكما عبر أحد المعلقين، فــى ثمانينيــات

القرن العشرين، "فى كثير من الأحيان يبدو أن التحوّل إلى الاشتراكية كان ينطوى على كل العاطفة الحارة للتجربة الدينية" (Callaghan 1990, 55). كـذلك فـإن ر. هـ. تاونى، الذى وفقا لكلمات تونى رايتTony Wright "صاغ وعبَّر عن تفكيـر جيل بكامله من الاشتراكيِّين البريطانيِّين"، يقدم أوضح مثـال علـى هـذه الثيمـة الأخلاقية والدينية (Wright 1983, 2). وكان هجومه على الرأسـمالية والمجتمـع الاقتنائى يقوم على لا أخلاقيتهما وطبيعتهما المعادية للمسيحية. وكانت الرأسـمالية فى آن واحد شريرة وشجعت اتجاهات لا أخلاقية لدى المواطنين (Tawney 1921; Dennis and Halsey 1988, 151; Greenleaf 1983, 414; Terrill 1974; Wright 1983 and 1987). والواقع أن تاونى اقترب من القول بأن كـون المـرء مسـيحيا حقيقيا يعنى كونه اشتراكيا. وكان من شأن مجتمع اشتراكى فعّال أن يكون نظامـا ومثالا صحيحيْن للقيم المسيحية، التى سوف ترفض بصورة آلية دورا للرأسـمالية. وكان التقدم المادى يتطلب، قبل كل شيء، التقدم الأخلاقى والتطـور الاجتمـاعى للشخصية البشرية.

ووفقا لهذا الموقف يُنْظر إلى البشر على أنهم يصوغون نظامهم، سواء أكان أخلاقيا أم لا أخلاقيا. وهم يصنعون التاريخ بصورة مستقلة. والنقد الرئيسى الـذى يوجِّهه هؤلاء الأخلاقيون إلى الاشتراكية العلمية بصورة أكبر لم يكن فقط ادعاءاتها العلمية الجوفاء بل إنكارها للدافع الرئيسى للنقد الاشـتراكى-الأخلاقـى. ذلـك أن الاشتراكيِّين ذوى العقلية العلمية لم يسمحوا إلا بمجال ضئيل للاختيـار الأخلاقـى والنقد الأخلاقى. وتقوّض الحتمية أساس الاشتراكية ذاته. فلا يمكن، من المنظـور العلمى، أن يتبع اشتراكىٌّ قِيَما مثل الحقوق، أو العدالة الاجتماعيـة، أو المـساواة، حيث إن الاشتراكية، بحكم التعريف، لا تتعلق بالقيم على الإطلاق. ومـن وجهـة نظر اشتراكية علمية، يمكن اعتبار المناقشة اللاحقة فى هذا الفصل عـديم القيمـة نسبيا. فالقيم والأخلاق، كما نظر إليها كثير من الماركسـيِّين، أوهـام برجوازيـة (Lukes 1985; Vincent in Chadwick ed. 1998).

ويمكن لنقد هذه الحتمية الجامدة، فى شكل مستتر، حتى أن يوجد داخل الماركسية، فى إدانة جرامشى "للاقتصادية" وبصورة أكثر دلالة داخل الرابطة الفكرية الفضفاضة لمدرسة فرانكفورت. وتتمثل المشكلة مع الموقف الأخلاقى، بعيدا عن خطر "التغنى الأخلاقى النبيل"، فى ذات تنوع المعتقدات الأخلاقية التى ميَّزت الانتقادات الاشتراكية. فقد شكلت المثالية المسيحية، والكانطية، والنفعية، والهيجيلية، ونظرية القانون الطبيعى والحقوق الطبيعية ومذاهب أخرى كثيرة أسس الأخلاق الاشتراكية. ومثل هذا التنوع لمعتقدات متبادلة العداء فى كثير من الأحيان يُضعف ادعاء الاشتراكية لأىّ موقف أخلاقى موضوعى.

وتتمثل منظورات أخرى متصلة بذلك وترتبط بمسائل الطبيعة البشرية والأخلاقية فى الاشتراكية فى القيم المرتبطة بالتعاون، والزمالة، والإخاء، والجماعة[٢٠]. وهناك جوهر قوى من الاعتقاد، من اليوتوبيِّين إلى اشتراكية أوائل القرن الحادى والعشرين، بأن البشر كائنات تعاونية[٢١]. والمجتمع من الناحية الأنطولوچية أسبق على الفرد. وعلاوة على هذا فإن التعاون والجماعة قيمتان أسمى من الفردية والأنانية. وتدل الفردية على العزلة والتنافس. وقد أكد الاشتراكيون فى كثير من الأحيان أن كلًّا منا جزء من الآخر. ويمكن أن نجد هذه الفكرة حتى داخل الماركسية فى شكل مكبوت بصورة أكبر. ومن الجلى أن أحد معانى تعبير[*] "social" [اجتماعى] يدل على الجماهير، والصلة المتبادلة، والتشارك. ويمكن مطابقته مع أقدم النقابات العمالية، وجمعيات الصداقة، والجمعيات التعاونية. غير أن من الجلى، رغم هذا الالتزام بالصلة المتبادلة، أن الاشتراكية كانت جماعية فى مراحلها المبكرة، حيث كانت الجماعة تدل على وضع لا مركزى خالٍ من الدولة بصورة أكبر. وفى أواخر القرن التاسع عشر، اتجه كثير من الاشتراكيِّين الإصلاحيِّين والماركسيِّين، على العكس، إلى الاعتماد على

(*) تعبير social: اجتماعى ومنها socialism = اشتراكية – المترجم.

جهاز الدولة لتحقيق أهداف مشتركة عن طريق سياسة الرفاهية الاجتماعية. غير أنه لا شك فى أن الاتجاه الجماعى، كما نجده عند مجموعات مثل الاشتراكيِّين النقابيِّين، لم يكن غائبا فى القرن العشرين. فقد كان لا يزال قويا فى كتابات شخصيات من اليسار الجديد مثل ريموند ويليامز Raymond Williams وإدوارد تومبسون Edward Thompson (Williams 1961; Chun 1993; Kenny 1995 and 2000).

وهناك معنيان، معنى قوى ومعنى ضعيف، على السواء للجماعة والتعاون فى الاشتراكية. والمعنى الأقوى للجماعة يقوم فى العادة على إيمان بإجماع أخلاقى أو دينى قابل للتمييز وأكثر موضوعية. والحقيقة أن الإيمان بالعقل المشترك، أو المعتقدات الدينية، أو الأخلاقية المشتركة، أو، بتعابير أكثر تحفظا، ما كان يمكن أن يسميه چورج أورويل George Orwell بإيمان مشترك بأخلاق البشر، ينتشر فى جانب كبير من الكتابة الاشتراكية (Crick 1982,507). ونوع المجتمع المتخيَّل منسجم وإجماعى بصورة أكثر مباشرة. ومثل هذه الفكرة، رغم أنها جذابة فى ظاهر الأمر، من الصعب تأييدها فى سيناريو صناعى فى حالة حراك اجتماعى وسياسى واقتصادى سريع. والحقيقة أن كثيرين من الاشتراكيِّين فى القرن الحادى والعشرين فكّروا مليا، فى مواجهة النظام الصناعى، فى تصورات أضعف وأكثر شكلية للمجتمع، تقوم على الاحترام المتبادل بين المواطنين (Miller in Paul et al. eds 1989; also Plant 1984). ويمكن أن نرى هذا الاتجاه ببالغ الوضوح فى اشتراكية الدولة الإصلاحية والمناقشات المتعلقة باشتراكية السوق. ويتمثل عامل أسهم فى هذا المعنى الضعيف للجماعة فى إدراك أن المجتمعاتية communitarianism يمكن ببساطة أن تكون إما نوستالچية بحماقة أو رجعية. ويجب أن نتذكر أنه طوال القرنين التاسع عشر والعشرين دعا عدد من الكتاب المحافظين والفاشيِّين بحماس هائل إلى قيمة المجتمعات التقليدية.

المساواة والحرية

نظر كثير من المعلقين على الاشتراكية إلى المساواة على أنها القيمة الاشتراكية الأساسية (Newman 2005, 141-2, also Jackson 2003). ويجرى تأكيد أن كل الاشتراكيِّين يجب أن يكونوا أولا وقبل كل شيء مساواتيِّين. وعلى العكس فإن الحرية لا يجرى الاستشهاد بها كثيرا. ويشدد نقاد الاشتراكية فى هذه النقطة فى كثير من الأحيان على التعارض بين المساواة والحرية. ويجرى تأكيد أن تأييد المساواة (كما أشار هايك وتلاميذه بطريقة مقززة) يعنى إنكار إمكانية الحرية. ولهذا فإن تأييد الحرية يعنى إنكار إمكانية المساواة. وعلى هذا النحو يجرى تأكيد أن الاشتراكيِّين لا يمكن أن يؤيدوا الحرية (Sumption and Joseph 1979).

ولا شك فى أن المساواة قيمة اشتراكية حاسمة، ولكنْ يبقى أنه ينبغى الإجابة عن عدد من الأسئلة. هل آمن كل الاشتراكيِّين بالمساواة؟ وبالإضافة إلى هذا، هل التزم كل الاشتراكيِّين بنفس المفهوم عن المساواة؟ وأخيرا، هل تكون المساواة متناقضة بصورة آلية مع الحرية؟ وبكلمات أخرى، هل يمكن أن يوجد تصوُّر اشتراكى للحرية لا يتعارض مع المساواة؟

ويتمثل شكل من أشكال سوء الفهم في اعتقاد أن كل الاشتراكيِّين التزموا بالقيمة الأساسية للمساواة. وبصورة رئيسية يعتمد الكثير على مسألة أيّ معنى للمساواة تجرى مناقشته. وعلاوة على هذا فإنها ليست قيمة تظهر بصورة بارزة مع كل الاشتراكيِّين اليوتوبيِّين. فقد نظر فورييه إلى الأفكار المساواتية على أنها سُمّ. وأقرّ بأنه توجد، فى اليوتوبيا الاشتراكية، طبقات هيراركية، ولا مساوايات واسعة فى القدرات، والثروة، والمركز الاجتماعى. وطَمْأن فورييه الأغنياء على أنهم سيحتفظون بثرواتهم ويجنون الثروة فى فالانستيرى. وكانت لدى سان-سيمون معتقدات مماثلة لمعتقدات فورييه، رغم أنها لم تكن قوية إلى هذا الحد تماما. فقد

اعتقد سان-سيمون بأن مختلف الطبقات الهيراركية للمجتمع يجب الاحتفـاظ بهـا. ونظرا لأن هذين المفكريْن اعتمدا على احتمال قيـام أصـحاب البنـوك ورجـال الأعمال بتمويل مشروعاتهم فإن من الصعب أن يكونوا قد رغبوا فى الهجوم على مثل هذه الامتيازات بعنف بالغ.

كذلك كان ماركس، من منظور مختلف، ناقدا للمعتقدات المساواتية، نـاظر إلى مثل هذه الدعاوى والمجادلات المعيارية على أنها تنظير برجوازى ليبرالـى. وكما يعلق آلين وود Allen Wood فإن ماركس "لم يكن نصيرا لفكرة أن 'المساواة' شيء جيد فى حد ذاته" (Wood 1979,281; Vincent in Jessop and Wheatley eds 1999). وربما كانت النتيجة النهائية للشيوعية مساواتية، غير أنه سـيكون مجـرد يوتوپيَّة utopianism لا فائدة منها أن نفكر فى مثـل هـذه الأشـياء. ولـم يكـن بمستطاعنا أنْ نَعْرِف كيف سيكون شكل المجتمع إلى أن منحت النتـائج المنطقيـة التى نبعت من الشروط الاقتصادية القائمة صورة لأشكال خاصة للحياة. وفى هـذه الحجة الأخيرة نرى جانبا من التراث الفكرى العلمى لـ ماركس. وبصرف النظـر عن هذا، انزلق ماركس أحيانا إلى تأمُّل ما حول المساواة والعدالة، رغم أن هذا لا يكشف لنا سوى القليل جدا بصورة منهجية عن أىّ معتقدات مساواتية ربما كانـت أو لم تكن له.

وتتمثل ثيمة مشتركة داخل الاشتراكية، وتشمل ماركس، فى الرفض التـام لفكرة المساواة الفعلية الحرفية، التى تمثل إحدى الأسـاطير الأكثـر إفراطـا فـى الاستغلال والابتذال (Crick in Pimlott ed. 1984, 157). ونكون أكثر اقترابا مـن الالتقاء بمثل هذه المساواة الحرفية فى بعض وجهات النظر الشيوعية الأكثر تطرفا لـ جراكوس بابيف أو إيتينّ كابيه. وقد نظر الجانب الأكبر من التراث الاشـتراكى إلى مثل هذه المفاهيم على أنها بالغة الحماقة. فالمساواة الفعلية الحرفية ليست شيئا آخر سوى خيال مآتة تنصبه أيديولوچيات متنافسة. ويتمثل الاستثناء المعتدل الوحيد

على هذا فى الادعاء الذى يقدمه بعض الاشتراكيِّين، وبوجه خاص فـــى نظريـــات دولة الرفاهية، بأن "الحاجة" يمكن أن تكون مبدأ مساواتيا تجريبيـــا للتوزيـــع فـــى المجتمع. ومن الصعب مَفْصَلَة مفهوم الحاجة وهو يعانى من عدد من المـــشكلات الجوهرية(٢٢). ورغم هذه المشكلات، تظل "الحاجة" قاصرة عن أىّ معنى للمساواة الفعلية الحرفية، كما تتجلى فى بعض الانتقادات للاشتراكية. كذلك فإن الاســـتجابة للحاجة لا تعنى المعالجة المتساوية بصورة شاملة، كما يجرى الإيحاء بها فى كثير من الأحيان فى فكرة المساواة الحرفية.

ويتعلق سؤال متصل بهذا بما إذا كان الاشتراكيون يؤمنون بـــنفس مفهـــوم المساواة. ويجب أن تكون الإجابة على هذا السؤال سلبية بطريقة مـــا. ويجـــب أن نفك تشابك عدد من النقاط هنا لكى نوضح تعقيد هذه المسألة. أولا، المساواة كقيمة تختلف عن أىّ تأكيدات حرفية أو فعلية عن المساواة البشرية. وثانيا، يجب تحليـــل مختلف تبريرات قيمة المساواة. وثالثا، "المساواة كغاية" يجـــب إبقاؤهـــا متميـــزة عن "المساواة كشرط". وأخيرا، لا يجب الخلـــط بـــين وســـيلة تحقيـــق المـــساواة وغايات المساواة.

أولا، على العكس من دعاوى بعض النقاد، يلتـــزم الاشـــتراكيون، بـــبعض الاستثناءات، باعتقاد أن المساواة شيء "ينبغى" السعى نحوه. فهى ليـــست مفهومـــا تجريبيا أو فعليا (بعيدا عن بعض الدعاوى التى يجرى تقديمها للحاجة). ولا يؤكـــد الاشتراكيون أن البشر يكونون، أو يمكن أن يكونوا، متساوين حرفيا فى القـــدرات الجسمانية أو الذهنية. وعلى العكس فإنهم يؤكـــدون أنـــه بـــصرف النظـــر عـــن الاختلافات الطبيعية فى العِرْق، أو النوع، أو القدرات، أو الطبقة، توجد خـــصائص قيمة ملائمة أخلاقيا توجهنا إلى التعامل مع الأفراد بصورة متساوية. غير أن هـــذه التبريرات الأخلاقية لمثل هذه المساواة، لكى ننتقل إلى النقطة الثانية، تنوعت إلـــى حد كبير. وكان الأكثر دنيوية هو الاعتقاد القابى بأن من شأن مساواة أكبر أن تقود

إلى كفاءة أكثر. والمساواة وفقا لهذا التعريف، قيمة مهمة، مع أنه لم يكن كل الفابيّين متأثرين بشدة بالمساواة، حتى بهذا المعنى المحدود(٢٣). وتقتضي معظم تبريرات المساواة إما، بصورة سلبية إلى حد ما، مساءلة لقبول المساواة، أو تقدم أكثر إيجابية للعقول في سبيل تعامل متساو.

وعلى الجانب الإيجابى، أىْ، المبرِّر للمساواة الجوهرية، ركز اشتراكيون مسيحيون مثل تاونى، وأمثاله، على الفكرة اليهودية–المسيحية عن مساواة الأرواح أمام الرب (Tawney 1964). كما استخدم كثير من الاشتراكيِّين الأخلاقيِّين والحكوميِّين تنويعات من الحقوق الطبيعية المثالية، والحجتيْن الكانطية والنفعية. وعلى وجه الخصوص هاتين الأخيرتين. وكانت المساواة فى الحجتيْن الأخيرتيْن تقوم، أولا، على اعتبار كل فرد متساويا فى امتلاك إرادة عقلانية، لها قيمتها المتساوية وتستحق احتراما متساويا؛ وثانيا، على كون كل فرد قادرا على إشباع حاجاته أو حاجاتها وفى تحقيق السعادة وبالتالى جديرا بالاعتبار المتساوى من كلا الناحيتين(٢٤).

وتتمثل الثيمة الثالثة فى أن المساواة كغاية أو محصلة يجب إبقاؤها متميزة عن المساواة كشرط. وقد ظلت الاشتراكية مرتبطة على الأغلب بتحقيق غاية المساواة فى المجتمع. ولا مناص من أن تؤدى محصلات المساعى البشرية إلى اللامساواة. ونادت الاشتراكية أيضا بفكرة أن المساواة يمكن أن تكون شرطا أو فرصة لنمو البشر، وهو ما يشار إليه فى بعض الأحيان بوصفه مساواة "بوابة-بداية" starting-gate. ودون حد أدنى أساسى من الأوضاع التعليمية والصحية والرفاهية كنقطة بداية، لا يستطيع الأفراد تطوير إمكاناتهم الكامنة وقدراتهم. ويمكن للمحصلات الاجتماعية والاقتصادية، من نقطة البداية الأصلية هذه، أن تعكس مستويات متواضعة من المساواة. ومثل هذه الفكرة عن المساواة قابلة للتشبيه بالحرية بصورة أكبر من "المساواة كغاية" (Plant in Le Grand and Estrin 1989).

وأخيرا فإنه لا يجب الخلط بين وسيلة تحقيق المساواة وأىٍّ من تبريرات، أو أهداف، أو أوضاع المساواة. ولأن التأميم (فى بريطانيا) أو الاقتصاد الأوامرى (فى الاتحاد السوفيتى القديم) كان مرتبطا بالاشتراكية، يُفتَرَض أحيانا أن كل الاشتراكيِّين المساواتيِّين يسعون إلى تبرير هذه الوسائل المحددة، وأن كل الاشتراكيِّين يؤمنون لهذا بالاقتصادات الأوامرية أو بالتأميم. وهذا خاطئ بوضوح. وقد انعكست وسائل تحقيق المساواة فى طيف واسع من الاقتراحات. ولاشك فى أن الاقتصادات الأوامرية والتأميم جرى اعتمادها كوسائل. كما نادى الاشتراكيون (بما فيهم الماركسيون فى فرنسا وإيطاليا وبريطانيا) بالمساواة ضمن كلٍّ من الاقتصاد المختلط واقتصاد السوق. وهناك ظلال كثيرة من الغموض فى هذه المجادلات. وفى محاولة تحقيق المساواة الاقتصادية، على أحد الطرفين، جرى اقتراح مساواة الدخل من جانب شخصيات متباينة مثل الفابى چورج برنارد شو George Bernard Shaw والبلشفى لينين. غير أن إعادة توزيع الثروة من خلال الضرائب التصاعدية، والإعانات الاجتماعية، والحدود الدنيا القانونية المقررة، ربما كانت الخيار الأكثر شعبية الذى تبنته الاشتراكية التحريفية، والحكومية، والأخلاقية، منذ القرن العشرين (White 2003 and 2006). وهناك، باختصار، مجموعة واسعة مذهلة من المناهج المستخدمة فى هذا المجال.

ولم يقصر الاشتراكيون اهتمامهم على المساواة الاقتصادية. فقد شاركوا أيضا بعض الليبراليِّين مطالب المساواة السياسية المتصلة بحق الانتخاب العام لجميع المواطنين. وعلى هذا النحو كان مطلب المساواة القانونية التامة للحقوق المدنية ثيمة مميزة أخرى. وكانت المساواة الاجتماعية، من حيث الحقوق المتساوية فى القليل من العيش المتحضر، الذى يعنى المساواة فى الصحة والتعليم، وجهًا مهمًّا آخر من أوجه هذه الفكرة. وفى الأعوام الأخيرة كان هناك اتجاه قوى لتوسيع كل هذه الأبعاد للمساواة نحو قضايا نوع الجنسيْن، وتمثلت الحجة فى أن النساء

جرى استبعادهن بطريقة خادعة فى كثير من الأحيان من مثل هذه التطورات فى الماضى (Squires 2007). وسنتناول هذه المسألة ضمن الفصل المتعلق بالنسوية. والحقيقة أن كل حقوق الاستحقاق هذه والمقترحات القائمة على العدل كانت سمة مميزة بصورة أكبر للتراثات الإصلاحية داخل الاشتراكية. وتميل الماركسية الكلاسيكية إلى دحض النظريات القائمة على الحقوق، رغم أن أحزابا شيوعية أوروبية فى العقود الأخيرة من القرن العشرين، على سبيل المثال، فى بريطانيا وإيطاليا، قد اتجهت إلى حد كبير نحو الموقف الاشتراكى الدستورى.

على أننا ينبغى أن نتذكر أن الاشتراكيّين الجماعيّين لم يوافقوا على الأساليب الدولوية، غير أنهم حبذوا توزيع القدرة والسلطة على المجموعات والجمعيات (Hirst 1988). وحبذ الاشتراكيون النقابيون والسينديكاليون، على وجه الخصوص، موقف حد أدنى للغاية أو غير حكومى (Cole 1917 and 1980). وسيجرى تحقيق المساواة، فى هذه الحالة، داخل مجموعات العمال. وبالتالى فإن للمساواة ضمن الاشتراكية، بصورة عامة، وسائل كثيرة متاحة لها ولا يجب أن تكون مرتبطة بصورة نهائية بأىّ سياسة محددة.

وأخيرا، ينبغى النظر إلى الفصل الجامد بين المساواة والحرية بشك. ويقود هذا الفصل على تعريف جامد كذلك للحرية السلبية بوصفها "لا تقييدا"، حيث يُفهم "التقييد" أيضا بشروط محدَّدة محدودة للغاية، كما بحثنا فى الفصل ٢، (Dimova-Cookson 2003). وإذا كان يجرى تأكيد أن الحرية تتعلق بتعظيم خيارات وتنمية الفرد (وهذا ما يعتقده كثير من الاشتراكيّين)، فإن خلق شروط متساوية لصنع خيارات قائمة على معلومات موثوقة (تتضمن التعليم، والصحة، والدخل. بمستويات ملائمة)، ومطوِّرة بالتالى للقدرة البشرية الكامنة، يدل على عدم تعارض قيَم الحرية والمساواة. وبالتالى فإن تصورا اشتراكيا للحرية يتمثل فى فكرة عملية تماما ولا تتصارع بالضرورة مع المساواة، كمفهوم مشروط.

الدولة والديمقراطية

يحدث أحيانا افتراض أن كل الاشتراكيِّين دولويون. كما يُفْتَـرض أن كـل أنصار اشتراكية الدولة يلتزمون بنفس مفهوم الدولة وأن الجميع واعون ذاتيا فيما يتعلق بالدولة. وهذه الافتراضات غير دقيقة. ولا يمكن إنكار أنه منـذ ثمانينيـات القرن التاسع عشر فصاعدا كان نوع سائد من الاشـتراكية الإصـلاحية، وكـذلك الماركسية فى الممارسة المؤسسية أكثر من النظرية، دولويًّا بصورة صريحة. غير أنه لا ينبغى افتراض أن مثل هذه الدولوية تمثل سمة مميزة للحركة بكاملها، أو أن مثل هذه الممارسة الدولوية تدل على شكل ما من نظريـة متماسـكة. فالنقطتـان كلتاهما قابلتان للنقاش. وهناك عدد من المسائل البالغة الصعوبة فيما يتعلق بقـضية الدولة فى علاقتها بالاشتراكية التى من الضرورى تفكيكها. ويمكن إجـراء تمييـز تجريبى ملائم نسبيا بصورة أولية بين الاشتراكية الأكثر تنظيما من جانب الدولـة، من جهة، والاشتراكيتيْن الجماعية والتحررية، من جهة أخرى.

وفى كثير من الأحيان يُنْظَر إلى فكرة الاشتراكية التى تنظمها الدولة علـى أنها مرادفة للجماعية. وقد جرت بالفعل مساءلة هذا الترادف. فالجماعية ليست فقط منهجا يتجاوز الاشتراكية، بل تعنى أيضا عـددا مـن الإسـتراتيجيات المحتملـة المختلفة، وقد قام بدحضها اشتراكيون كثيرون. وعلاوة على هذا فرغم حقيقة أنـه يُنْظر إليها فى كثير من الأحيان على أنها مذهب دولوى بصورة عميقة وأنها تُعْتَبر تقليديا النموذج الأصلى للدولة الاشتراكية الممركزة، فإننا نبحث دون جـدوى فـى مجموع كتابات ماركس وإنجلس عن أىّ نظرية إيجابية عن الدولة. وما نجده بـدلا من ذلك يتمثل فى تحليل سلبى غالبا للدولة (Vincent 1987, ch 5; Babbio 1987; Bartelson 2001, 116ff).

وسوف يتمثل ملخص أساسى لموقف ماركس فى أن الشروط المادية للحياة تُعَدُّ أساسية. وتشكل هذه الشروط الأساس للأبنية الاجتماعية والسياسية وكـذلك

للوعى البشرى. ويجب أن يُنتج البشر لكى يبقوا على قيد الحياة قبل أن يفكروا بأىّ طريقة منهجية. وتتكون الطبقات أو تتكثف حول المصالح الاقتصادية ضمن نمط إنتاج، فى أىّ فترة محددة من التاريخ. ويجرى تعريف الأفراد وفقا لوضعهم الطبقى. وهُمْ يرتبطون ببعضهم البعض كأعضاء طبقات. ولأن الطبقات تتلقى جوائز تفاضلية للسلطة والمِلْكية ومثل هذه الاختلافات نتيجة منطقية للعلاقات الاستغلالية، تقوم بنية الدولة على مِلْكية، وطبقة، وبالتالى مصالح استغلالية بعينها. والدولة ليست نتاجا للسلوك أو القصد البشرى. وعلى العكس فإنها تتحدد بالطبقة والنضال بين الطبقات. ولهذا يُنْظَر إلى الدولة فى العادة على أنها وكيل اضطهادى لطبقة محدَّدة.

وهناك عدد من الصعوبات مع هذه النظرة الأكثر تقليدية. أولا، لم يقدم ماركس مطلقا تفسيرا محدَّدا فيما يتعلق بما تشمله الدولة. فهل تشمل كل الإدارة – المؤسسات التعليمية، الشرطة، الحكومة المحلية – وكذلك السلطات التنفيذية والقضائية والتشريعية؟ لا وجود لأىٍّ إرشاد واضح بشأن هذا يجرى تقديمه فى أىٍّ من كتابات ماركس و إنجلس. وبالإضافة إلى هذا، لا يجرى تقديم أىّ تفسير منهجى لبدائل الدولة، بل فقط تلميحات غامضة عن كومونات متحدة فيدراليا تحمل علاقة أوثق مع اللّادولة. وعلاوة على هذا، لا يجرى تقديم أىّ وصف واضح لطبيعة الطبقة، وعلاقتها المحددة بالمِلْكية، والدولة.

وفى بعض الأحيان نظر ماركس و إنجلس إلى الدولة على أنها ببساطة تنشأ من القاعدة المادية. وفى كثير من الأحيان يحدِّد البيان الشيوعى، وكتابات أخرى، طبيعة الدولة على أنها ببساطة تعبير أو أداة للحكم الطبقى– اللجنة التنفيذية للبرجوازية، التى كان على الثورة أن تدمرها. وكان هذا مبدأً لم يسيطر فقط على وجهات النظر الرسمية لحزب العمال الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا، بل صارت فيما بعد مقدَّسة فى الكومنتيرن الذى كانت تسيطر عليه روسيا. وفى نقاط

أخـــرى، فـــي كتابـــات مثـــل The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte [(1852)الثامن عشر من برومير لويس بونابرت]، تبدو الدولة بوصفها بنية أكثـــر تعقيدا، حيث تمتلك بعض الاستقلال الذاتي كما تكون مستقلة عن أيّ طبقة محـــدّدة. بل أشار ماركس إلى أن بلدانا مثل بريطانيا قد لا تحتاج إلى ثـــورة للتحـــول إلـــى الاشتراكية. وقد نظر كتّاب لاحقون في التراث الماركسي، خاصةً أولئك المتأثرون بإنتاج جرامشي، إلى الدولة على أنها تتمتـــع باســـتقلال ذاتـــي كبيـــر وبالتـــالي انتقدوا "الاقتصادية" الحتمية الفجة والوضعية اللتين تميزان بصورة خاصة وجهات نظر إنجلس.

والماركسية ليست وحدها في هذه الازدواجية بشأن الدولة. وكان اشـــتراكيو الدولة الإصلاحية، مثل الفابيّين أيضا غامضين بصورة شائنة بشأن هذه المـــسألة. وكما عبر أحد الكتاب فإن "الكتابات الفابية المبكرة تحتوى على بحث أو وصف ضـــئيل لما يمكن أن تكونه الدولة مـــن الناحيـــة الفعليـــة" (Barker in Pimlott ed. 1984, 28). ويمكن أن يقال مثل هذا تماما عن معظم الكتابات الفابية حتى أوائل القرن الحـــادى والعشرين. وهناك بعض الشكوك التي يطرحها سيدني و بياتريسويب عن الدولـــة في الدوائر الفابية، غير أن الاتجاه الشامل للفابيّين كان عليه أن ينظر إلـــى أداة أو جهاز أساسي محايد، فازت به الديمقراطية التمثيلية وجرى استخدامها بهدف كفاءة اجتماعية واقتصادية أكبر. ويحدث الخلاص من خلال بيروقراطية مدربـــة وذات خبرة. ورغم حقيقة أن اسم الفابية في أوائل القرن العشرين كان مرتبطـــا بـــالحكم المحلي أو البلدى وحتى الديمقراطية الصناعية، كان ســـيدني و بيـــاتريس ويـــب ومساعدوهما يحبذون، مع هذا، السيطرة النخبوية الممركزة وجهاز الدولة الأبويـــة المحبة للخير.

والنظرة الواردة أعلاه لكثير من الفابيّين، وبالأخص للزوجين ويب، تـــرتبط أيضا بفكرتهم عن الديمقراطية. وما يزال البعض ينظرون إلى الديمقراطية علـــى

أنها حاسمة للموقف الاشتراكى بكامله (Hirst in Hindess ed. 1990). غير أنه، إذا تفحصنا عن قرب التراث الاشتراكى، لا يشترك كل الفابيِّين فى هذه النظرة. إنهم، على الأقل، يشتركون فى رؤى مختلفة للديمقراطية. وفى نظر الزوجين ويب أو ج. ب. شو، لم يَلْقَ توسيع حق الانتخاب العام أو حتى حقوق النساء سوى اهتمام محدود. وكانت لديهم ثقة ضئيلة فى المواطن الوسطىّ. وكان الحكم بصفة عامة من أجل الشعب، وليس بواسطة الشعب. وفى حالة الكتّاب اليوتوبيِّين المبكرين كان هناك أيضا اهتمام ضئيل بالديمقراطية فى حد ذاتها، ولاشك فى أن هذا كان يرتبط بالتمثيل. وكان روبرت أوين متشككا للغاية فى الديمقراطية البرلمانية بوصفها ليست سوى قناع فضفاض فوق الفساد والظلم. كذلك فإن ماركس لم يُبْدِ كبير اهتمام بهذا الموضوع. وكان أقرب ما يكون إلى هذا الموضوع فى تأملاته غير المنتظمة فيما يتعلق بالديمقراطية المباشرة فى كومونة باريس. وتتوارى هذه الرؤية للديمقراطية التشاركية المباشرة فى جناحيْ كلٍّ من اللّادولة وبعض الاشتراكيِّين الماركسيِّين اللاحقين. ومن ناحية أخرى، بدت الديمقراطية، فى نظر ماركس و إنجلس أشبه ما تكون بوَهْم رأسمالى وبرجوازى آخر يُخْفى الاهتمامات الطبقية الحقيقية. ولم يكن لنظرة كهذه أن تمثل أفكار أحدث الأحزاب الشيوعية فى أوروبا، حيث كان هناك قدر كبير من إعادة النظر وتغيير الأسماء طوال العقود القليلة الماضية.

والواقع أن أنصار اشتراكية الدولة الإصلاحية منذ القرن العشرين، كما فى "حزب العمال البريطانى" و"الحزب الاشتراكى الفرنسى" و"حزب العمال الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا"، وأنصار اشتراكية السوق، وبعض الاشتراكيِّين الأخلاقيِّين قبلوا تماما فكرة الديمقراطية البرلمانية التمثيلية. وقد حققت اشتراكية الدولة الإصلاحية نجاحا نسبيا ما، رغم أننا إذا تفحصنا الآن فترات حزب العمال البريطانى وحزب العمال الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا فى السلطة السياسية، لا تكون النتائج مثيرة للإعجاب بشدة، بالاستثناء الرئيسى المتمثل فى الإدارة العمالية

الجديدة عند منعطف القرن الحادى والعشرين. وكان هناك أيضا اهتمام تجريبى ما بالديمقراطية الصناعية والتعاونيات، مكتوما فى العادة بالشك فيما يتعلق بفعاليتها أو كفاءتها الحقيقية. ولم يكن لدى الديمقراطية التشاركية المباشرة سوى اهتمام ضـــئيل بالتيار السائد لاشتراكية الدولة الإصلاحية.

ولم يعكس الاتجاه المذكور أعلاه المجموع الكلى للاستجابة الاشتراكية بشأن أىٍّ من الدولة أو الديمقراطية. وضمن التراث الماركسى، كما سبقت الإشارة، كان هناك اتجاه لا دولوى قوى مستمدّ من وجهات نظر ماركس و إنجلس. وفى حالـــة كتاب لينين [The State and Revolution (1917)الدولة والثورة] كانت هناك رؤيـــة مجتمع بلا دولة يقوم على كومونات وتديره سوفييتات العمال المحلية. وهذا الخـــط الفكرى "العارض" عند لينين (المرتبط كما ارتبط هو فيما بعد بوجهات نظر شمولية عن الدولة) أخذه جرامشى مأخذ الجد بشدة فى شيوعيته المجالسية التى تقوم علـــى تجربته فى تورين. وكانت مثل هذه الشيوعية المجالسية مرتبطة بـــصورة وثيقـــة بالموقف النظرى لـ جرامشى، الذى شدد على التنظيم الذاتى للبروليتاريـــا. وكـــان بوسع المثقفين العضويِّين للطبقة العاملة، أن يصوغوا هـــذا الـــوعى البروليتـــارى الجديد وأن يعبروا عنه (Gramsci 1986; also Femia 1981 and Simon 1991).

وداخل الاشتراكية النقابية فى بريطانيا كان يجرى أيضا العمل بخط فكـــرى قوى معادٍ للدولة وجماعى، رغم أنه ينبغى ملاحظة أنه لم يكن هنـــاك أىّ موقـــف واضح حول هذا. ودون ربط أمور معقدة بصورة مفرطة، كان هناك عـــدد مـــن الاتجاهات داخل الحركة، وبالأخص النقابات القروســـطية ضـــد القوميـــة (Penty 1906; Hobson 1920, Cole 1980). ولم يقتصر أنصار اشتراكية النقابات فقط على اقتراح تفويض السلطة، والرفاهية، وما أشبه ذلك، إلى مجموعات منتجـــين؛ فقـــد كانوا أيضا يؤيدون، حتى فى برنامج النقابات القومية، وظائف بالغة الضآلة للدولة. وفى حالة ج. د. هـــ. كول و س. ج. هوبسون، كان ينبغى تكملـــة الديمقراطيـــة

التمثيلية الجغرافية بكل من الديمقراطية التشاركية المباشرة، داخل مجموعات المنتجين، والديمقراطية الوظيفية التى تقوم على جمعيات المنتجين، التى تشكل إلى هذا الحد أو ذاك برلمانا صناعيا. والحقيقة أن نفور تاونى من سياسة التأميم ومناقشاته المتعلقة بمجتمع يقوم بوظائفه يدين بالكثير للمنظور النقابى (Tawney 1921). وكان للمنظور النقابى أو الجماعىّ إغراء متواصل لأجيال من الاشتراكيِّين حتى الوقت الحاضر (Rustin 1985; Hirst 1988). بل عاود الظهور على أطراف المناقشات الحديثة جدا عن اشتراكية السوق. وما يزال دعمه يزيد من درجة حرارة وتنوع الجدال السياسى المعاصر داخل الاشتراكية (Plant 1984, 5).

وتتمثل المشكلة السائدة فيما يتعلق بالدولة فى الاشتراكية فى أنه فى بريطانيا – أىْ فى سياق ثقافة سياسية لم تكن مستجيبة تاريخيا لنظرية الدولة – لم يقدم التراث الاشتراكى بصياغة نظرية واضحة أو متماسكة عن الدولة (Vincent 1992). وفى بلدان أوروبية كثيرة أخرى، مثل ألمانيا وفرنسا، تملك بالفعل تراثات دولة واعية ذاتيا، ظلت المناقشة الاشتراكية تسيطر عليها تاريخيا المفردات الماركسية بصورة أكبر وقد أدمجت ثلاثة اتجاهات: نقدا سلبيا بعمق للدولة: وازدواجية فيما يتعلق بما يحدث للدولة فى ظل الشيوعية؛ و، فى أوروبا الشرقية. سجلًا مؤسسيا كان بصورة محبطة سلطويا وبعيدا عن كل الأمانى الاشتراكية. وكانت مسألة الديمقراطية تتقاطع مع كل هذه القضايا. ولهذا لا توجد أىّ صورة اشتراكية متماسكة بشأن أىٍّ من الديمقراطية أو الدولة داخل الاشتراكية.

وبالطريقة ذاتها، لا يوجد سوى تماسك ضئيل جدا فيما يتعلق بالمقترحات الاشتراكية فى سبيل التغيير الاجتماعى أو السياسى. ويكمن طرفا الإستراتيجية الاشتراكية فى الثورة والإصلاح الاجتماعى الدستورى. وفيما بين هذين الطرفين توجد مجموعة مذهلة من المقترحات. وقد سعى اليوتوبيون فى الأصل إلى مساعدة أصحاب البنوك الأثرياء لإنشاء مجتمعات اشتراكية تجريبية، قامت بخلق مزيد من

المجتمعات المماثلة عن طريق القدوة. وقد افترضوا، أيضا، موارد مشتركة للعقل. وهذه الفكرة المتعلقة بخلق القدوة للآخرين للإعجاب والاتّباع كان قد أشار إليها أيضا اشتراكيون نقابيون فى القرن العشرين.

وبحلول أواخر القرن التاسع عشر تطور عدد من الإستراتيچيات السائدة. ونادى أنصار اشتراكية الدولة الإصلاحية بإنشاء أحزاب اشتراكية دستورية ملتزمة بالترتيبات الديمقراطية التمثيلية القائمة. وبهذا يتواصل نمو الاشتراكية بالتدريج عبْر العملية الانتخابية. وفى كثير من الأحيان كان هذا المنهج يُسمّى الاشتراكية التدريجية. وفى حالة الفابيِّين، كانت تقترن أحيانا بإستراتيچية وضع الخبراء المدرَّبين فى المراكز السياسية والإدارية الأساسية، مخترقةً بذلك بالتدريج الحكومة والإدارة بالاشتراكية.

وعلى الجانب الثورى بصورة أكبر، استخف بعض الاشتراكيِّين النقابيِّين بالفكرة السينديكالية المتمثلة فى العمل المباشر، أىْ، المفهوم الحاسم لهذا الأخير عن "الإضراب العام" لكل العمال الذى يمكن أن يؤدى إلى انهيار رأسمالى. وقد حبَّذ أولئك المتأثرون بـ لينين تاكتيكا عصيانيا مباشرا عبْر حزب طليعى لثوريِّين مدرَّبين ومنضبطين. وقد هاجم هذا ماركسيون آخرون على أنه يستخدم وسائل الثوريِّين اليعاقبة ولا يتلاءم مع البروليتاريا. وداخل التيار السائد للماركسية، كانت الإستراتيچية مسألة ملتهبة إلى حد كبير. ولم يقم ماركس و إنجلس بصياغة أىّ نظرة واحدة متماسكة، وبالتالى يمكن أن نجد الدعم فى كتاباتهما لمعظم المناهج: نضال بروليتارى طويل الأجل؛ عصيان قصير الأجل؛ انتظار وصول الرأسمالية الصناعية إلى التحقق بكل التناقضات الناتجة عنها، عندما تحدث الثورة بصورة لا يمكن تفاديها؛ حزب ثورى بروليتارى ملتزم بتثقيف البروليتاريا؛ بنية مجالسية منظمة ذاتيا داخل البروليتاريا، ملتزمة بالنضال الفكرى والسياسى ضد الهيمنة البرچوازية؛ الثورة فى بلد واحد؛ الثورة العالمية، وهكذا إلخ. وكل هذه الإستراتيچيات، وأكثر، وجدت الدعم داخل التراث الماركسى.

وينعكس هذا الشك بشأن الإستراتيجية فى الالتباسات فيما يتعلق بمَنْ الذى ينبغى أن ينجزها. مَنْ هم فاعلو الاشتراكية؟ والمرشح الأكثر شعبية هو ذلك الكيان المراوغ المتمثل فى "الطبقة العاملة". وكانت لدى اشتراكيِّين كثيرين شكوك فيما يتعلق بوجود الطبقة العاملة (Gorz 1982; Kitching 1983, 62-3). وهناك حتى التباسات فى تفاسير ماركس فيما يتعلق بمَنْ، أو ما، يشكل صفوفها. ومن ناحية أخرى، على حين شكلت الطبقة العاملة أغلبية انتخابية منذ القرن العشرين فى كل الدول الأوروبية، فقد كانوا نشيطين كذلك فى دعم المجموعات المحافظة، والليبرالية، والاشتراكية القومية، والفاشية، بصورة عميقة. ولا شيء يُعَدُّ اشتراكيا بصورة جوهرية هنا.

ومن الجلى أيضا أن اشتراكيِّين كثيرين لم يؤمنوا بالطبقة العاملة بوصفها الفاعل الرئيسى للاشتراكية. ولم يكن لدى اليوتوپيِّين تقريبا أىّ تصوُّرات عن الطبقة؛ وكان ينبغى تحقيق الاشتراكيّة بواسطة شخصيات نبوئية مثلهم هم أنفسهم، بدعم رُعاة أثرياء. وقد أشار لينين، فى سياق مختلف، فى كتابه الشهير What is to Be Done? (1902) [ما العمل؟]، إلى أن الوعى الاشتراكى كان ينبغى إدخاله إلى الطبقة العاملة من الخارج عن طريق الفاعلين الاشتراكيِّين الحقيقيِّين، نخبة من الثوريِّين الطليعيِّين. ونادى آخرون، مثل روزا لوكسمبورج، بحزب پروليتارى أوسع كثيرا يكون فى طليعة پروليتاريا ثورية بصورة جوهرية. وأضاف جرامشى المثقفين العضويِّين إلى پروليتاريا واعية بذاتها. وميَّز ماو تسى-تونج-Mao Tse-tung الفلاحين المزارعين بوصفهم الفاعلين الثوريِّين. ونظر الاشتراكيون التعاونيون ذوو الإلهام السينديكالى بصورة أكبر والاشتراكيون النقابيون إلى مجموعات المنتجين، مثل التعاونيات والنقابات العمالية، على أنها القوى الفاعلة الحقيقية للاشتراكية. غير أنه فى رأى الفابيِّين، مثل شو والزوجين ويب، كان يُنْظر إلى كلٍّ من النقابيِّين العماليِّين والطبقة العاملة بوجه عام على أنهم جهلة وأغبياء(٢٥). وكانت القوى الفاعلة الاشتراكية الحقيقية تتمثل فى بيروقراطية خبيرة

ومدرَّبة فى العلوم الاجتماعية. وفى التراث الإصلاحى العريض، ابتعد الاشتراكيون عن الطبقات والنخب ونظروا إلى الاشتراكية على أنه يسعى إليها كل الرجال والنساء من ذوى الحس السليم وحسن النية. وعلى هذا النحو، مرة أخرى، يبحث المرء عبثا عن تفسير متماسك للقوى الفاعلة الحقيقية للاشتراكية.

الأسواق والاقتصاد

إذا كانت هناك نظرة واحدة تدعى أنها اشتراكية، فإنها تتمثل فى أن الاشتراكية تكون انتقادية دائما للأسواق الحرة والرأسمالية وتقترح اقتصادا مخططا كبديل. وهذا الجانب جوهرى للأسطورة الشعبية عن الاشتراكية. غير أنها نظرة غريبة وخاطئة. ذلك أن هناك تنويعات من كلٍّ من الملكية العامة والعمل الحكومى فى الاقتصاد، كما توجد تنويعات لنشاط السوق.

وعلى مستوى بسيط جدا، قد تدل الملكية العامة على السيطرة والملكية الجماعيتين الكاملتين لصناعة من جانب الدولة. وهذا فى العادة هو النموذج الأصلى للملكية. وقد تعنى أيضا ملكية الصناعات المسيطرة، والبنوك، وشركات التأمين، لاقتصاد. ويسمح هذا وحده بقطاع خاص ضخم. وكبديل، يمكن أن تدل على ملكية ما يُنْظر إليه أحيانا على أنه احتكارات طبيعية، كما فى المواصلات وإمدادات المياه. وعلاوة على هذا، يمكن نقل الملكية بصورة لا مركزية إلى شركة؛ وفى الحالة الأخيرة، بوسع الدولة أن تبقى يقظة إزاء الصناعة، مع خيار بعض التأثير المباشر على السياسة الرئيسية أو قرارات الاستثمار الإستراتيجى، أو ربما تخصيص مِنَح أو حوافز مالية لمشروعات بعينها. وهذا متسق مع مبادرات الخصخصة. كما أن من الممكن أن تختلف بصورة كبيرة طبيعة مشاركة الدولة فى الاقتصاد، مهما كان حجمها. وبعيدا عن الملكية الكاملة، من الممكن أن تقوم الدولة بتعيين المديرين، مع المسئولية أمام وزير. ومن الممكن أن يكون من المتوقع منهم

تحديد أهداف مالية. وبوسع الدولة امتلاك أغلبية الأسهم، أو أسهم كبيرة، أو ببساطة فرض معايير موجهة. كما أن من الممكن أيضا توفير بيئة مالية، أو تدريب، أو تمويل تفاضلي، لتستفيد منها صناعات بعينها. ومن الصعب، في الحقيقة، أن نرى أى اقتصاد لا توجد فيه بعض هذه الشروط[٢٦].

ومن الضرورى توسيع مثل هذا التنوع فى فهم عمل الدولة فى الاقتصاد ليمتد إلى فهم الأسواق والرأسمالية. وقد اختلفت الرأسمالية اختلافا كبيرا وفقا للمجتمعات التى ظهرت فيها. كذلك فإنه، رغم أن الأسواق ضرورية لوجود الرأسمالية – التى لها هى ذاتها تاريخ غامض وغريب يجرى ربطه فى كثير من الأحيان بتطور الدولة – من القابل للنقاش ما إذا كانت الأسواق فى حد ذاتها تقتضى الرأسمالية بالضرورة. وحتى فى أوج الاقتصاد الأوامرى الثقيل الحركة الذى كان يمثله الاتحاد السوفييتى، كانت الأسواق موجودة، وفى بعض الحالات ازدهرت فى كل من الاقتصاد الأسود وقطاع الدولة. ولهذا فإنه لا يمكن حصر مفهوم السوق فى الرأسمالية – وهذه حجة رئيسية لاشتراكية السوق.

وصحيح أن الاشتراكية كانت انتقادية بصراحة للرأسمالية. غير أن جوهر ذلك النقد كان متعارضا. وكان يجرى بصورة عامة ربط الرأسمالية، منذ منتصف القرن التاسع عشر، بالفقر، والبطالة، والضائقة الاجتماعية. وكان هذا لوما متواصلا ضدها[٢٧]. ومن ناحية أخرى، يُنظر إلى الرأسمالية على أنها تقوم على السواء بخلق ومفاقمة اللامساوايات، مؤدية إلى التوتر الاجتماعى العميق. وهى تعزز المواقف الضارة، واللااجتماعية، والتنافسية. ويجرى تشجيع إشباع الاستهلاك والحاجة الخاصين، على حين أنه يجرى إهمال السلع العامة وإشباع الحاجات البشرية الحقيقية. وبالتالى فإن الرأسمالية تقوم بتقويض الزمالة، والتضامن، والتعاون. ونماذج التوزيع فى المجتمعات الرأسمالية منفلتة واعتباطية. ويجرى دائما منح الأولوية للربح على الإنتاج الإبداعى للسلع. ولهذا فإن الرأسمالية

تدمر متعة الإنتاج ولذته الجمالية. وهى تتجاهل تكلفة الناس، ما لم يكن من الممكن قياسها بأرباح أو خسائر ملموسة. ويُنظر إلى الناس أنفسهم على أنهم سلع يمكن شراؤها أو بيعها.

وكان كثير من الاشتراكيِّين يميلون إلى النظر إلى الخليط السابق الذكر من الانتقادات عبْر عدسات أخلاقية. وكانت الرأسمالية، فى نظر تاونى والاشتراكيِّين الأخلاقيِّين، لا أخلاقية من الناحية الأساسية. وكانت تلتزم بالنسق الخاطئ للقيم. وطالما بقيت مثل هذه القيم الرأسمالية، لم يكن من الممكن مطلقا تحرير أو إصلاح أو تحسين المجتمع. غير أن التراث الماركسى الكلاسيكى، حتى ضمن المنظور الإنسانوى، كان يميل إلى تبنى نظرة أكثر تاريخية للرأسمالية. وكنمط إنتاج فإنه لا مناص من أن يحل محل الرأسمالية نمط إنتاج آخر، سواء بسبب حتميات الجدل المادى، أو الإطاحة الثورية المباشرة، أو الإستراتيجيات البارعة للمناورة الفكرية والسياسية. ولم تكن الأخلاقيات مهمة فى هذه القراءة. ومن ناحية أخرى، تمثلت محصلة النقد الفابى فى أن الرأسمالية غير كفؤة ومبدِّدة على السواء. ولم يكن هناك أىّ اهتمام بأىٍّ من الحتمية التاريخية أو الأخلاق. وكان لا مناص من إحلال نمط إنتاج آخر محل الرأسمالية أو إدارتها بواسطة جهاز دولة موجَّهة اشتراكيا لجلب الكفاءة للاقتصاد. ولم تكن اللامساواة مشكوكا فيها أخلاقيا بقدر ما كانت مبدِّدة للموارد البشرية.

كما ينبغى أن نلاحظ أنه ضمن هذه الحجة ذاتها كانت مصادر النظرية الاقتصادية الاشتراكية متباينة مثل انتقاداتها للرأسمالية. والواقع أن النظرية الاقتصادية الماركسية، والنظرية الاقتصادية الريكاردية والكلاسيكية، والكتابات الكلاسيكية الجديدة لـ فيليب ويكستيد Philip Wicksteed وفرانسيس إيدجويرث Francis Edgeworth، والكينزية، استخدمتها جميعا المدارس المختلفة للاشتراكية فى تحليلاتها للرأسمالية. وفيما يتعلق باشتراكية الدولة الإصلاحية فى بريطانيا، من

١٩٤٥ حتى أواخر سبعينيات القرن العشرين، كان الليبرالـــى الاجتمـــاعى جـــون مينارد كينز دون شك الاقتصادى الأكثر تأثيرا.

وبصورة مماثلة، فإننا إذا بحثنا عن بدائل اشتراكية للرأسمالية نجد مـــشاريع مختلفة كثيرة وفى كثير من الأحيان متناقضة. وكانت الأفكار الأولى التى طورهـــا بعض اليوتوپيِّين لا سياسية فى طبيعتها. وفى حالة كتّاب متبـــاينين مثـــل ويليـــام موريس و شارل فورييه، يُقدَّم إلينا مستقبل غير صناعى، وغير دولوى، ومشاعى، ورعوى. وفى هذا الشكل للمجتمع، سيصير العمل متعة جمالية وحسِّية. ولن تكون هناك أىّ أدوار أو مهام ثابتة. وسيكون الإنتاج للسلع الأساســـية الجيـــدة الـــصنع لإشباع الحاجات البشرية. على أن الماركسية، كمـــا تطـــورت، رغـــم إشـــاراتها الشيوعية اللامركزية المبهمة فى كثير من الأحيان لمجتمع فى المستقبل، صـــارت مرتبطة فى الممارسة بمجتمعات "شاملة" عالية التصنيع، ينظمها ويـــسيطر عليهـــا جهاز دولة. وستتحدد الوفرة فى المستقبل بإدارة الدولة للـــصناعات. وكمـــا تنبـــأ اللّادولتى ميخائيل باكونينMikhail Bakunin أثناء الـــسنوات المبكـــرة للماركـــسية الكلاسيكية، سينشأ طغيان دولة جديد من مثل هذا المبدأ الماركسى.

وقد قبلت اشتراكية الدولة الإصلاحية منذ القرن العشرين التنمية الاقتصادية بأذرع مفتوحة، ولكنْ فى العادة بخليط من الملكية الخاصة والعامة، وبرنامج تأميم متقدم مع قطاع نشيط للسوق الحـــرة. واختلـــف الاشـــتراكيون الجمـــاعيون فـــى استجابتهم. فقد طالب البعض، مثل أ. ج. پنتى بعودةٍ إلى مجتمع رعوى وقروسطى وضد صناعى يقوم على النقابات. وطالب آخرون، مثل ج. د. هــ. كول، بالتخلى عن الرأسمالية (ولكنْ ليس عن التصنيع) ونظام الأجور، واعتماد اقتصاد يقوم على النقابات الصناعية (Penty 1906; Wright 1979; Cole 1980). ومـــن شـــأن هـــذه الأشياء أن توجِّه أسعار، وأجور، ورفاهية أعضائها. وســـتكون هـــذه الـــسياسة لا

مركزية وغير دولوية بشدة. وما يزال الاشتراكيون ذوو توجه الدولة ينتقدون هذه النظرة (Plant in Le Grand and Estrin eds 1989, 71).

وأخيرا كانت هناك محاولة نشيطة فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين (آتية من إدارة "حزب العمال الجديد") لجعل الاشتراكيِّين يعيدون النظر فى مفهوم السوق. وفى بريطانيا جرى تصوُّر هذه الفكرة فى إنتاج هيو جيتسكيل Hugh Gaitskell و إيڤان ديربانEvan Durban. وقد جسَّدت أيضا كثيرا من أفكار اقتصاد السوق الاجتماعى المعلنة فى السياسة الألمانية فى فترة ما بعد الحرب. وفى بريطانيا، نادى البعض فى الجمعية الفابية ومجموعة الفلاسفة الاشتراكيِّين فى تسعينيات القرن العشرين باشتراكية السوق كاستجابة لإنجازات أيديولوچيا اليمين الجديد. وتمثلت الفكرة الرئيسية فى أن اشتراكية السوق لم تكن ملتزمة لا بالرأسمالية الكاملة ولا بمركزة الدولة. وكانت، مع هذا، مهتمة بمجتمع "يجرى فيه توزيع السلطة على نطاق أوسع... تؤخذ فيه مصالح ملاك رأس المال، والعمال، والمستهلكين، جميعا فى الاعتبار دون أن يأخذ أىٌّ منهم أولوية آلية" (Le Grand and Estrin ed 1989, 23). ويمكن الاحتفاظ بالسوق، مفصولة عن الرأسمالية، كقوة تخصيص مفيدة للسلع والخدمات. وينبغى تمكين كل المواطنين من دخول السوق على أسس نزيهة بقدر الإمكان. وكان الاستحقاق المتساوى للحرية، لكل المواطنين، مهمًّا تماما مثل مبدأ الحرية المتساوية. ولكى نستفيد من السوق، ونستعمل حريتنا، ونصوغ حيواتنا، من الضرورى تمكيننا من القيام بهذا. وبالتالى يمكن أن تشكل الرعاية الصحية والتعليم الملائمان الأساس والوسيلة للاختيار الملائم. وفى هذا السياق يمكن أن يزدهر اقتصاد السوق الاشتراكى، ليتيح التوافق الأقصى بين المساواة والحرية. وسيظل التخطيط قائما، غير أنه سيكون أقل تدخلية بكثير جدا. بل كان التكيف مع السوق واضحا منذ تسعينيات القرن العشرين فى النظم الماركسية الباقية ظاهريا، فى ڤييتنام، وكوبا، والصين، التى قامت بالتكيُّف (بالكامل تقريبا فى حالة الصين) مع سلوك السوق[٢٨].

وباختصار فإن الاتهام المعتاد الموجّه ضد الاشتراكية بوصفها مرتبطة باقتصادات أوامرية تديرها الدولة، وبالتأميم الشامل والمُعارض للأسواق (التى تجرى محاكاتها بطريقة مشوّهة بصورة خاصة فى التجربة الأوروبية الشرقية فى فترة ما بعد ١٩٤٥) زائف ببساطة. فالاشتراكية، مثل معظم الأيديولوچيات، تجسِّد وجهات نظر عميقة، وبارعة، وأحيانا متناقضة.

خلاصة

يبدو مستقبل شكل واحد للاشتراكية الآن منتهيا. وبالتالى طرح كثيرون مسألة ما إذا كان للاشتراكية أىّ مستقبل (Geoghegan 1996). وصحيح دون شك أن عنصرا من العناصر الأكثر سيطرة للتراث الثقافى فى أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين (اللينينية الماركسية المُمَأسسة) قد تلقّى بعض الضربات القاسية القاتلة فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، وبوجه خاص مع انهيار الاتحاد السوڤييتى السابق والكتلة الأوروبية الشرقية. ورغم أن هذا كان قاتلا لدمج متبلد التفكير للاشتراكية الماركسية مع اقتصادات أوامرية، لم يكن ذلك بحال من الأحوال قاتلا للتراث الاشتراكى العريض (الذى ما يزال يُدْمج الماركسية فى شكل مختلف)، الذى لم يتطلع بالضرورة إلى الإطاحة بالأسواق. ويجدر بالذكر، مع هذا، أن الماركسية ذاتها تحولت وتطورت بطرق متباينة غير متوقعة فى العقود القليلة الأخيرة، وبصورة خاصة عند كتّاب مثل مايكل هاردت Michael Hardt وأنطونيو نيجرىAntonio Negri، وفى الأغلب الأعم فى السياق النقدى لعولمة الأسواق الرأسمالية[٢٩]. ورغم أن من المجازفة القيام بأىّ تنبؤات فى العالم الأيديولوچى، من الجلى أن بعض التغيرات الراديكالية بادئة فى أخذ مكانها فى السياسة ذات الميول اليسارية، وليست الماركسية سوى وجه من أوجه هذه السياسة. ويمكن بالفعل أن تكون بعض جوانب حركات مناهضة العولمة ومعاداة الرأسمالية قائمة

بتطوير وعرض بُعْدٍ جديد للسياسة الأيديولوچية، وبصورة خاصة من جانب اليسار. وهناك، مع هذا، تداخلات هنا مع اللّادولتية، والإيكولوچيا، وإلى مدى أقل، النسوية ونظرية ما بعد البنيوية، هذه التداخلات التي من الصعب تفسيرها في هذه المرحلة.

وقد تعرضت اشتراكية الدولة الإصلاحية لنقد أقل شدة خلال العقود القليلة الأخيرة، رغم أنه كان يجرى تصوُّر أن ارتباطها بنماذج بعينها لسياسة التأميم والملكية العامة نقطة ضعف. غير أنه، نظرا لأن مدارس بعينها لكل من المحافظة والليبرالية دعمت أيضا سياسة التأميم هذه، كان من الصعب أن يكون هذا خطأً تُلام عليه الاشتراكية الإصلاحية. وكان منظور اشتراكية الدولة الإصلاحية ومنظور اشتراكية السوق بصورة أكثر أخلاقية قادريْن تماما على التكيف مع تصورات أكثر إيجابية لنظام السوق. ولا شك في أن عناصر للمنظور ضد الرأسمالي لم تختف من المشهد الأيديولوچي. وعلى العكس، عاودت الظهور أو جرى تحويلها (بطابع أيديولوچي أقل يقينا) إلى نظريات معادية للرأسمالية ومعادية للعولمة أكثر شعبية قد تتطور أكثر كثيرا في العقود القليلة التالية.

وقد قام عدد من المنظِّرين الاشتراكيِّين على مدى العقود القليلة الأخيرة باستكشاف مفهوميْ اشتراكية السوق واقتصاد السوق الاجتماعي. والواقع أنه بسبب التداخل بين هذه التراثات والتراثات الاشتراكية الديمقراطية والتراثات الليبرالية الاجتماعية، بدا في نظر الكثيرين أنهما يقدمان واحدا من بدائل أكثر عملية لكل من الرؤيتين الأيديولوچيتين المحافظة والليبرالية الكلاسيكية. وما تزال الاشتراكية، رغم المخاطر الجلية في بعض أشكالها، ومَيْلِها نحو النوستالچيا المشاعية، وارتباطها العرضي بالدولوية الميكانيكية والنخبوية، تراثا أيديولوچيا مثمرا وهائل المرونة يعكس نمطا مهما للفهم الذاتي البشري والطموح الأخلاقي وسوف يواصل تطوير أفكار جديدة في القرن الحادي والعشرين.

هوامش الفصل الرابع

(١) فكرة العقد مستخدمة بصورة غالبة داخل التراث التعاقدى الليبرالى (من لوك إلى رولــز)، لتفسير طابع التزاماتنا وطبيعة السلطة. غير أنها كانت أيضا مستخدمة مــن جانــب بعــض اللّادولتيّين، وبصورة خاصة بيير-جوزيف برودون، الذى فضّلها كأداة لمعارضــة الدولــة. وسيجرى استكشاف نظرة برودون فى الفصل ٥.

(٢) وبصورة لا يمكن إنكارها، كان لتفسير ماركسأكثر كثيرا من ذلك. كمــا نظــر إلـــى ١٧٨٩ و١٨٤٨ على أنهما أحداث سياسية ضرورية فى الحركة التاريخية نحــو ثــورة اجتماعيــة للبروليتاريا.

(٣) انظرْ p. 90ff.

(٤) "وقد كشف الاكتشاف المتوّج لـ مورجانMorgan الطبيعة الحقيقية لهذا المجتمــع المــشاعى البدائى للجنس gens، فى شكله النموذجى،فى علاقته بالقبيلــة" (Marx and Engels 1967, 79).

(٥) فى مقدمة طبعة ١٨٨٨ الإنجليزية، يكتب إنجلسEngels عن البيان Manifesto بوصفه "أهم إنتاج عالمى لكل الكتابات الاشتراكية" (Marx and Engels 1967, 61).

(٦) كما كانإتيّين كابيهÉtienne Cabet الشيوعى اليوتوپى المبكر أيضا معجَبا بـ مورMore (انظرْ Newman 2005, 7-8).

(٧) كما كتب الكاتب الاشتراكى التحريفىّ إدوارد برنشتاين عمله الأول الماركسى الإلهام حــول الحرب الأهلية الإنجليزية. كما يجرى إبراز معاصرين آخرين لـ وينــستانلى، مثــل چــيمس هارينجتونHarrington، فى بعض الأحيان. وقد استكشف عدد من الباحثين ديناميات دعوى أن مختلف الأفراد والجماعات خلال الحرب الأهلية الإنجليزية، مثل العازقين أو المساواتيّين، كانوا مبشرين بالاشتراكية الحديثة. وكان أحد الأوائل كتاب ســى. بــى. ماكفيرســون The Political Theory of Possessive Individualism (1962) [النظريــة الــسياسية للفرديــة الامتلاكية]. ويجدر بنا أن نلاحظ بإيجاز، مع هذا، أن چورچ وودكوكGeorge Woodcock نظر إلى وينستانلى على أنه لا دولتىّ تحرُّرىّ أصيل. وهو يعلق بــأن "جهــود وينــستانلى وأصدقائه لاتباع مبادئها فى سانت چورچ هيلز St George's Hill كان ماثلا فى بداية التراث اللّادولتى للعمل المباشر" (Woodcock 1975, 46).

(٨) ومن بعض النواحي، لم يكن التدهور الأحدث للاشتراكية من تسعينيات القرن العشرين إلى يومنا هذا تدهورا في الأفكار أو قبولا للرأسمالية بقدر ما كان تحوُّلا لمناقشات كثيرة اشتراكية من قبْل إلى حركات اجتماعية جديدة أقل تنظيما وحركات أكثر معاداة للرأسمالية بصورة خاصة (انظرْ المناقشات في Giddens 1994; Mattson 2002; Callinicos 2003).

(٩) حول التطور الفريد للديمقراطية الاجتماعية السويدية، انظرْ Tilton 1991.

(١٠) سُمِّيَ على اسم الوزير العمالي البريطاني والمنظِّر الاشتراكي أنتوني كروسلاند (Anthony Crossland 1918-77).

(١١) من أجل برودون، انظرْ الفصل ٥.

(١٢) يجدر بالذكر هنا أن فكرة "طريق ثالث" كان لها أصل أعرض بصورة كبيرة من الاشتراكية. ولا شك أنه توجد هنا نظائر قوية مع سياسة الرئيس كلينتونClinton المتمثلة في اتخاذ موقف بين وفوق اليمين واليسار triangulation. وللاطلاع على منشأ أعرض، انظرْ Bastow et al. eds 2002 and Bastow and Martin 2003.

(١٣) كانت المساواة المتضمنة هنا مساواة "بوابة البداية"، أكثر منها مساواة "حالة نهائية". وتقدِّم مساواة بوابة البداية قراءة أفضل عن مساواة الفرص، وإقامة أوضاع متساوية مكثفة للمواطنين ليتنافسوا.

(١٤) كما عبَّر عن ذلك جورج أورويلGeorge Orwell، يمكن الرجوع بجينيولوجيا المعتقدات في "جنة أرضية" قابلة للتحقيق "تقود إلى الوراء عبْر الحالمين اليوتوبيِّين مثل ويليام موريسWilliam Morris والديمقراطيِّين المتصوِّفة مثل والت ويتمانWalt whitman، عبْر روسوRousseau، عبْر العازقين والمساواتيِّين الإنجليز، عبْر التمردات الفلاحية في العصور الوسطى، وإلى الوراء إلى المسيحيِّين الأوائل وتمردات العبيد في العصور القديمة... وتحتها يكمن اعتقاد أن الطبيعة البشرية دمثة بوضوح كبداية، وقادرة على النمو غير المحدود. وكان هذا الاعتقاد قوة دافعة رئيسية للحركة الاشتراكية" (مقتبس في Crick 1982, 507).

(١٥) "العواطف المتدرجة بطريقة رائعة كان ينبغي توحيدها بصورة صحيحة في مجموعات أو سلاسل بحيث يمكنها الحصول على تعبيرات حرة وإشباع" (Riasanovsky 1969, 42). واعتقد فورييه أنه كانت توجد اثنتي عشرة عاطفة بشرية رئيسية، عُرْضَةً لـ ٨١٠ من الظلال الدقيقة. وإذا سمح شخص بمضاعفة هذه الظلال، من أجل توفيق العواطف المتبادلة بين الأفراد، عندئذ يمكن أن يحسب المرء الحجم المثالي للسكان في فالانستري Phalansterie، وكان ١٦٢٠ تقريبا. انظرْ أيضا Fourier 1996.

(١٦) لم يكن موقف لينينLenin متماسكا تماما. ومن المفارقات أنه مزج نزعة تطوُّعية مع مادية صارمة. وليس من السهل توفيق الطابع النضالي لعمله What's Is to Be Done? [ما

العمل؟] مع الحتمية الفجة لعملــه الفلــسفى Materialism and Empirio-Criticism (1909) [المادية والتجريبية–النقدية]. والحقيقة أن من الصعب ألّا ننظر إلى لينين على أنــه شــخص ثورى انتهازى.

(١٧) كانت بياتريس ويب، على سبيل المثال، معجبة بـ هربرت سبنسر Herbert Spencer، الــذى عرفته شخصيا، وأشارت إلى "أنه علّمنى أن أنظر إلى كل المؤسسات الاجتماعية بالضبط كما لو كانت نباتات أو حيوانات – أشياء يمكن أن نلاحظها، ونصنفها، ونشرحها، وأفعال يمكــن إلى حد ما التنبؤ بها إذا عرف المرء ما يكفى عنها" (Webb 1926, 38).

(١٨) لاحظ فورييه أن "الحقيقة والتجارة غير قابلتين للتوفيق مثل يسوع والشيطان"؛ وكان يُنظــر إلى التجار على أنهم ليسوا أفضل من لصوص الطريق العام (انظــرْ Riasanovsky 1969, 161-2).

(١٩) كما تتحدث بياتريس ويب عن تطور "وعى طبقىّ بالخطيئة بين رجال الفكر ورجال الملْكية خلال القرن التاسع عشر" (Webb 1926, 179-80).

(٢٠) أنا أنظرْ إلى القيَم على أنها متعادلة تقريبا فى هذه الحالة، رغم أنه مع قدوم النقد النسوى للاشتراكية، من الحكمة أن نكون حذرين للغاية بــشأن قيمــة "الإخــاء". وكانــت غالبيــة الاشتراكيّين فى القرن العشرين، والنقابات العمالية، وما أشبه يتحدثون حرفيا بلغة الأُخُــوَّة. ولم يكن لاشتراكيّين كثيرين معاصرين أن يميلوا إلى هذا الوصف المتحيز لنــوع الجــنس، وكانوا سيجدون أنه فهْم محدود للغاية للمجتمع، الذى يشتمل بصورة لا شك فيها على كــل النساء كمواطنات متساويات. للاطلاع على مناقشة لهذه النقطة، انظرْ مقال آن فيليبس Anne Phillips "الإخاء" Fraternity فى Pimlott ed. 1984.

(٢١) هذا ليس ظاهرا جدا فى اشتراكية السوق أو فى الحقيقة فى الطريق الثالث للاشتراكية فــى الأعوام الأخيرة الذى يُظهِر كثيرا من تشابك وتدفق الأفكار المستمدة مــن اليمــين الجديــد والليبرالية الكلاسيكية.

(٢٢) على سبيل المثال، هل الحاجات مطلقة أم نسبية فى ظروف محدّدة؟ وإذا كانــت الحاجــات مطلقة، فماذا ينبغى إدراجه تحت هذا العنوان؟ وما العلاقة بين الحاجات والرغبــات؟ وهــل يمكن أن يوجد تمييز واضح وصارم بين مثل هذين المفهومين؟ وهذهالأسئلة وكثير غيرهــ تربك مناقشة الحاجة.

(٢٣) كما علّقت بياتريس ويب، "نحن لا نؤمن بـ 'الإنسان الحسّىّ الوسطى' ولا نؤمن بأنه يمكــن أن يفعل أكثر من وصف مظالمه، ولا نعتقد أنه يمكن أن ينصح بالأدوية ... إننا نرغب فــى إدخال الخبير المحترف" (Webb 1948, 120). وعن النخبة الفابية، انظرْ Callaghan 1990, 34-5.

(٢٤) عن حجة الإرادة العقلانية الكانطية، أُنظرْ Bernstein 1961. وتظهر تأملات ميل اللاحقة في "فصول عن الاشتراكية"، في مظهر نفعيّ Webb 1948, 134.

(٢٥) وصفت بياتريس ويب جمهور الاشتراكيِّين بأنهم "أُناس حمقى بصورة غير عادية (لأن الجانب الأكبر من إخفاقاتهم بلهاء) ويتكوَّمون معًا في صالة واحدة ... وقد اقتربوا من البلاهة الهاذية" (Webb 1948, 134).

(٢٦) اقتصادان ديناميان تماما مثل اليابان وألمانيا كانت لهما بصفة عامة أشكال بالغة الحساسية والتنوع لنشاط الدولة ضمن سياساتهما الاقتصادية. والحقيقة أن من الجدير بالذكر أنه حتى بعض الأحزاب الشيوعية الأوروبية قد دافعت، منذ تسعينيات القرن العشرين، عن سياسات متباينة جدا حساسة لمنطق الأسواق، ودحضت بالتالى مناهج المركزية والتأميمية الأقدم.

(٢٧) وقد تطور فى سياق مختلف فى الحركات المعادية للرأسمالية فى أواخر تسعينيات القرن العشرين وأوائل العقد الأول من القرن الحادى والعشرين. وإذا كان لنا أن نصدِّق إنتاج ميشيل هاردت وأنطونيو نيجرى، فإن شكلا جديدا للسياسة الراديكالية قد تطور فى هذه الفترة، التى دمجت، وحوَّلت، وتجاوزت، الكثير من المقولات الرئيسية لاشتراكية القرنين التاسع عشر والعشرين. إلى عهد عالمى جديد من Empire [الإمبراطورية] و multitude[الجماهير] (أُنظرْ Hardt and Negri 2000 and 2006؛ وأُنظرْ أيضا مناقشة أخرى فى الإشارة ٢٩ أدناه).

(٢٨) من المحتمل أن يكون من المغالطة فى الوصف أن نصف الصين الحالية بأنها ماركسية بأىّ شكل. وقد يتمثل وصف أفضل فى أنها رأسمالية سلطوية.

(٢٩) في أعمال مثل Empire (2001) [الإمبراطورية] و Multitude (2006) [الجماهير]، طوَّر هاردتو نيجرى نظرياتهما الخاصة الفريدة تماما التى تخلت عن فكرة البروليتاريا الثورية الماركسية. ويشير المؤلفان إلى أننا فى الحقيقة تجاوزنا معتقدات الماركسية الكلاسيكية وحتى عصر الدول الأمم. وفى هذا المعنى يُنظر إلى اليسار على أنه فى سياق عملية تحوّل سريع. وفى اللحظة الراهنة، يتحلل إلى حد كبير نظام الدولة الأمة، فى نظر المؤلفيْن، فى مواجهة الرأسمالية العالمية. ويجرى خلق أشكال جديدة من السيادة على أيدى، مثلا، الشركات الدولية. غير أن هذه العملية للعولمة الاقتصادية لا تعنى بالضرورة انتصار الأسواق الرأسمالية، وعلى العكس فإن المجتمع العالمى عالمٌ مليءٌ بالنشاط العصيانى المسلَّح الجديد. وقد بدأ شكل جديد من بنية منتشرة، متشظية، لا تقوم على الدولة، وبلا قيادة إلى حد بعيد، فى الانفتاح على شبكة عالمية، ينظر إليها المؤلفان على أنها مجسَّدة فى تصوُّر جديد عن Empire [الإمبراطورية]. وتتألف الإمبراطورية من "جمهور"، يفكر فيه هاردتو نيجرى على أنه تجمُّع سياسى متشظٍّ. وفى سياق إحلال للبروليتاريا الصناعية، يؤلف الجمهور الممزَّق شكلا جديدا من السياسة الراديكالية بصورة كامنة يقوم، بدوره، بالتقويض تدريجيا للرأسمالية العالمية؛ ويعتقد المؤلفان بالفعل أنالرأسمالية عُرضة بصورة استثنائية لهجوم هذا الكيان الجديد المنتشر وغير القابل مطلقا للتوقع. ويُنظر إلى الحركات المعادية للثقافة والمعادية للرأسمالية فى

تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادى والعشرين على أنها دلائـل علـى السياسة العصيانية المسلحة العالمية الجديدة التى تقوم على الجمهور. وهذا الشكل الجديد من هذه القدرة الكامنة العصيانية المسلحة يقوم بتسريعه الطابع الفعلى "للعمل الثقافى" فى الاقتصاد العالمى (الذى تعتمد عليه الرأسمالية العالمية تماما)؛ وهذا،بدوره، يجعل الرأسمالية بـصورة محتملة معرّضة أكثر كثيرا للهجوم، ليس فقط أمام الشغب أو الاحتجاج المعادى للرأسـمالية، بل أيضا أمام التخريب الداخلى. كما أن الجمهور مجال لتطورات ديمقراطية جديدة جذريـة داخل شعب عالمى، يتجاوز النماذج الديمقراطية التمثيلية الأقدم للدول الأمم. والأفكار التى يتم تطويرها هنا جذابة، رغم أنه ربما يكون من المبكر للغاية التحقق من مدى دقتهـا وإلـى أىّ مدى سوف يؤيد اليسار الأقدم هذه الأفكار.

الفصل الخامس

اللاّدولتية (الأناركية)(*)

تقود مناقشة الاشتراكية بصورة طبيعية تماما إلى اللاًدولتية التي تشترك معها في عدد من القرابات الأيديولوچية. والواقع أن بعض أفكار ومدارس اللّادولتية جرى تصنيفها على أنها أشكال من الاشتراكية، ومع هذا فإنه لا يجب أيضا أنْ ننسى أنه جرى تصنيف بعضها الآخر على أنها ليبرالية. والواقع أن اللّادولتية تتداخل بوضوح مع كلٍ من الأيديولوچياتيْن.

وكلمة anarchy[لا دولة] كلمة مركبة تتألف من كلمتين يونانيتين هما an و arkhé، وتعنى، حرفيا، غياب الحكومة أو الحكام. والأكثر شيوعا هو استعمال لفظة "state" [الدولة] (بدلا من الحكومة أو الحكام) طوال القرنين التاسع عشر والعشرين. ويتسلل هنا غموض من شأنه أن يكون مدمِّرا لفهم أوضح لهذه الأيديولوچيا. ويمكن أنْ تنزلق فكرة الكون "بدون دولة وحكومة" إلى مفهوم "بدون سلطة أو قواعد"؛ الذى يمكن أنْ يصير بدوره، بالانزلاق اللفظى مساويا للّانظام، أو الفوضى، أو التشوّش. ويمكننا التمييز بين هذين المعنييْن فى الحديث العادىّ، أىْ،

(*) لتفادى المعنى الحرفى للفوضوية المستخدمة فى ترجمة جاهلة أو عدوانية لتعبير anarchism، وكذلك لتفادى الاستخدام المباشر لكلمة "أناركية" ككتابة صوتية، ولمنع الالتباس فى استخدام كلٍ من كلمة "اللّادولوية" وهى المقابل العربى لكلمة antistatism باعتبارها نقيض statism [الدولوية]، وكلمة "اللّاسلطوية" وهى المقابل العربى لكلمة nonauthoritarianism باعتبارها نقيض authoritarianism [السلطوية]، وحتى كلمة "التحررية" وهى المقابل العربى لكلمة libertarianism، فضلنا استخدام اللّادولتية، أىْ نظرية/حركة/مذهب اللّادولة للاحتفاظ بمعنى غياب الدولة أو نفيها فى الترجمة العربية لهذا المصطلح - المترجم.

حيث يمكن أنْ تشير كلمة anarchy إلى طريقة فى الحياة بدون الدولــة، أو حيــث يمكن أنْ تدل على الاضطراب العنيف mayhem الكامل. ويجرى أحيانا تــشخيص هذا الأخير والمحاكاة الساخرة له بالكاريكاتير الساخر للّــادولتىّ anarchist الــذى يوشك على إلقاء قنبلة دخان[1].

ويعترض اللادولتيون عن حق على مثل هذه الالتباسات فى الكــلام. غيــر أنهم لم يحاولوا دائما منع فكرة أن كلمة anarchy (فوضى) يمكن أنْ تنطوى علــى الإرهاب والتدمير، والاضطراب العنيف. وتوجد فطنــة ومتعــة ســاخرتان فــى التضمينات المشوّشة لفكرة الفوضى anarchy، وهذا التباس يشدد عليــه الأنــصار والنقاد على السواء (ward 2004). والتعليق الشهير للادولتىّ الروســىّ ميخائيــل باكونينMikhail Bakunin "الدافع التدميرى دافع خلاق"، يمسك، رغــم غموضــه، بشيء من السمة المميزة لهــذا الازدواج المــازح (Dolgoff 1972, Kelly 1982, Leier 2006). ولا شك فى أن أدبيات أواخر القرن التاسع عــشر وأوائــل القــرن العشرين التى صوّرتْ لادولتيِّين، مثل The Secret Agent (1907)[العميل السرى] لـ جوزيــف كــونرادJoseph Conrad أو Germinal (1885) [جيرمينــال] لـ: إميــل زولاÉmile Zola، تلعب على هذا الغموض.

غير أن من الصعب، كما يتفق معظم المعلقين، الإمــساك بدقــة بمعنــى الـ anarchy ذاتها، كحركة أيديولوجية،. وهى، شأنها فى هــذا شــأن الأيــديولوچيات الأخرى، تدمج طيفا واسعا من الآراء[2]. وبهــذا فإنــه لا ينبغــى الإفــراط فــى تبسيطها[3]. ويرجع هذا التعقيد ليس فقط إلى تعددية ممثلى الـ anarchy، بل يرجــع أيضا إلى الأسئلة الإشكالية الماثلة فى صميم قلب الأيديولوچيا. وعلى سبيل المثال، هل تعنى فكرة "الاستغناء عن الدولة" بصورة آلية "الاستغناء عن الحكومــة"؟ هــل يرفض اللادولتيون كل سلطة أم يميزون بالفعل بين أنواع من السلطة؟ هل يوجــد تمييز ينبغى عقده بين السيطرة السلطوية والسلطة الأخلاقية؟ وإذا كانــت الدولــة،

وربما الحكومة، غائبتين، فهل يبقى أىّ شكل للهوية الجماعية، مثل المجتمع؟ هل المجتمع ببساطة مجموعة من الأفراد المتعاقدين أم وحدة عضوية؟

وكما فى الأيديولوچيات التى نوقشتْ من قبل فإن كلمة anarchy ذات أصل حديث نسبيا. وقد دخلتْ فى التداول السياسى متأخراً إلى حد ما فى القرن التاسع عشر. ويوجد أول استعمال لهذا التعبير للدلالة على موقف سياسىّ فى كتاب پيير-چوزيف پرودون Pierre-Joseph Proudhon: What is poverty? An Inquiry into the Principle of Right and Government (1840)[ما الفقر؟ بحث فى مبدأ الحق والحكم]: لم يَقُمْ هذا العمل فقط بصياغة الملاحظة الملتبسة السيئة السمعة "كل ملكية سرقة"، بل اشتمل أيضا على تأكيد واضح لـ، والتزام بـ، الفوضى anarchy، وكما أكد پرودون فإنه: "كما يسعى الإنسان إلى العدل فى المساواة، يسعى المجتمع إلى النظام فى الفوضى anarchy. الفوضى anarchy – شكل الحكم الذى نقترب منه كل يوم". وقد عرّف پرودون الفوضى anarchy على أنها "عدم وجود سيّد، عاهل" (Proudhon 1970, 88–9; also woodcock 1972b) وقد أدّى هذا القول وأقوال مماثلة فى الكتاب إلى ظهور تسمية "أب الفوضى/الفوضوية"، فيما يتعلق بـ: پرودون، رغم أن الرجل ظل شخصية مشوّشة بعمق.

وقبل پرودون، كان يجرى استعمال كلمة anarchy بصورة أكثر كتعبير سيئ، يعنى عدم النظام. وقد احتفظتْ بدلالات الإساءة حتى إلى الأممية الأولى (1864). وبالتالى فإن باكونين لم يستخدم فى البداية هذه اللفظة كوسيلة لوصف النفس. ومنذ أواخر ستينيات القرن التاسع عشر فضّل باكونين تعبير Collectivist "جماعىّ"، جزئيا فى الواقع لفصل نفسه عن أنصار پرودون[٤]. وفضلا عن هذا فإن الجماعيِّين لم يكونوا بالضرورة لادولويِّين anti-statist، وهذه نقطة استمرت فى جعل بعض اللادولتيِّين غير مرتاحين إلى باكونين. ومن الناحية الأخرى، استخدم ماركس بالفعل كلمة anarchist (لادولتىّ) كسباب، مشيرا ليس فقط إلى

الطابع اليوتوبى غير العملىّ، بل أيضا إلى أولئك الأفراد الذين أرادوا، فى رأيــه، تدمير الأممية. وكان هدف هجومه فى أغلب الأحيان باكونين الذى حاول، بالتالى، فى البداية أنْ ينأى بنفسه عن هذا التعبير. ولاحقا سارت تسمية anarchy (فوضى) فى تاريخ معذّب ومتعرّج فى المؤتمرات وأدت إلى احتدام مجادلات الأممية خلال سبعينيات القرن التاسع عشر. ولم يحدث إلا فى ثمانينيات القرن التاسع عــشر أنْ بدأ استعمالها على نطاق أوسع فى أوروبا وأمريكا للدلالة علــى حركــة شــاملة وموقف أيديولوچىّ متميز (Cahm 1989, 36–43).

جذور الفكر اللاّدولتىّ

يمكن تقسيم المجادلات بشأن أصول اللادولتية إلى ثلاثة أنواع رئيــسية. ولا حاجة إلى أن يستوقفنا طويلا أول هذه الأنوع. وهناك أولئك الــذين يزعمــون أن اللادولتية تمثل من الناحية الجوهرية نزعة تحرُّرية عامة لا تاريخية كلية الانتشار. ويجرى تأكيد أنه منذ الكتّاب اليونانيِّين القدماء فصاعدا يمكن أنْ نجد التعبير عــن مشاعر لادولتية. وبنفس النزوع يجرى أيضا تأكيد أن الثيمات اللادولتيــة توجــد ضمن نصوص صينية قديمة مثل Tao te Ching (تاو تى تشينج). ويصف الكاتــب الأمريكىّ اللادولتىّ **چون كلارك** John Clark هذا العمل التاوىّ Taoist بأنه "إحــدى الكلاســيكيات اللادولتيــة الكبــرى" (Clark 1986; also Masrshall 1993, ch.4; Sheehan 2003)[٥]. وهناك حركات ومفكرون من ذوى النزعة التحرُّرية العامــة، منذ زمن **سقراط** Socrates، يتعرضون لخطر مُحْدِق يتمثل فى أنّ يتمّ دمجهم فــى هذا المنظور الفضفاض. ويصير سوفسطائيون، ومتشدقون متحمــسون، وأنــصارٌ لإعادة التعميد Anabaptists وحركات معادية للثقافة منذ ستينيات القرن العــشرين جزءًا من نفس النزعة التحرُّرية. وفى هذا ضعف عقلىّ فكرىّ يتجاهــل عوامــل تاريخية وسوسيولوچية. ويمكن أنْ توجد نظرة سطحية بصورة مماثلة، عند نقطــة

ما، فى تفسير معظم الأيديولوجيات. وهناك مطالبة قوية بـ"قرابة قديمة" فى كل الأيديولوچيات التى كثيرا ما تكتسح الاحتراس الفكرىّ.

ويتمتع المنظور الثانى بمصداقية أكبر. وهو راسخ الجذور فى الاستقصاء الأنثروپولوچىّ الذى بدأ فى القرن التاسع عشر بكتّاب مثل **لويس مورجان** Lewis Morgan. وتتمثل الدعوى الأساسيّة فى أن اللادولتية إما أن لها تماثلات قوية مع، أو (بقوة وثقة أكبر) أن اللادولتية يمكن أنْ توجد بصورة جنينية فى، أشكال بدائية بدون رؤوس acephalous للمجتمع فى كل مكان فى العالم. ويوجد المثال المبكر للأطروحة الأقوى فى كتاب (1902) Matual Aid[المساعدة المتبادلة] لـ **پيتر كوپوتكين**Peter Kropotkin. وهناك شكل حديث لهذه الدعوى، وله جذور فكرية مختلفة، يمثله كتاب (1982) Community, Anarchy, Liberty لـ **مايكل تيلور**Michael Taylor. وكما يؤكد **تيلور** فإنه: "خلال تقريبا كل الزمن منذ ظهوره، عاش الإنسان الحديث Homo Sapiens، فى مجتمعات 'بدائية' بدون دولة" (Taylor 1982, 33) ويمكن وصف كثير من هذه المجتمعات بأنها فوضويات anarchies بدائية. ويميز **تيلور** بين أنواع بعينها من المجتمعات البدائية، حيث يجد أن المجتمعات "التى بلا رؤوس" تقترب "بصورة أوثق كثيرا من الفوضى الخالصة"[٦]. وفى سياق دفاعه عن أطروحته، يلاحظ **تيلور**: "أنا لا أرى كيف يمكن، أو يجب، لأىّ شخص مهتم بالفوضى أو بالجماعة المحلية أنْ يتفادى فحص هذه الجماعات المحلية، إذْ إنها تشكل الأمثلة التاريخية الرئيسية، وتقريبا الوحيدة، للفوضى وشبه الفوضى، وهى أمثلة مهمة للجماعة المحلية على أساس أىّ تفسير للمفهوم تقريبا" (Taylor 1982, 33).

وتطرح هذه النظرة إلى أصول الفوضى عددا من المشكلات. إذْ إنه ما يزال يوجد فيها وجه لمنظور "القرابة القديمة"، مع أنه أقل صراحة، الأمر الذى يجعله مكشوفا للاتهام بالمفارقة السوسيولوچية والتاريخية. وتتخلل هذه النظرة شمولية

مفاهيمية زائفة، رغم أنها تقوم على المفاهيم الأكثر جدارة بالثقة للوضعية الأنثروبولوجية للقرن التاسع عشر. وهناك أيضا براءة بعينها فيما يتعلق بأنواع التنظيم. لأن كون شيء ما بلا دولة أو بلا رأس لا يعنى بالضرورة أنه يمكن وضعه، تحت عنوان خاص جدا بالقرن التاسع عشر يتمثل فى الفوضى. فلماذا لا نتصوره على أنه شكل آخر للتنظيم الاجتماعى؟ ولماذا الرغبة فى دمج ظواهر كهذه فى مقولات الأيديولوجيات المعاصرة؟ وعلاوة على هذا فإن النظرات الدينية والاجتماعية إلى مثل هذه المجتمعات البدائية تبدو مختلفة للغاية لعالم فوضى القرنين التاسع عشر والعشرين. ومرة أخرى يوجد عنصر من الأقاليمية Parocialism الرومانسية تقريبا فى محاولة استيعاب مثل هذه العوالم المختلفة. ويبدو المتوحش النبيل عند **روسو** Rousseau يتخفى وراء مجادلات المصلحة العامة البارعة. والواقع أنه يمكن الآن اعتبار أشكال الاعتقاد وأشكال السيطرة فى مثل هذه المجتمعات البدائية أسوأ إلى حد كبير من سيطرة الدولة(٧). وكان الكثير من هذه المجتمعات البدائية، رغم أنه لم تكن لها سلطة شاملة، منغمسة فى الشعوذة، والسحر، والتهديد، والعداء المتبادل، ولا شك فى أنها لم تكن تبدو نماذج للاحترام المتبادل أو الحرية المتبادلة. وكما أكد بحثٌ عن مثل هذه الجماعات البدائية فإن:

> غياب الدولة كطريقة للتنظيم الاجتماعى لا ينطوى بالضرورة على غياب تلك السمات الأخرى غير المرغوبة للمجتمع الغربىّ التى نود أنْ نشهد إلغاءها: التنافس والانقسام الاجتماعى، والسعى إلى المكانة الاجتماعية، والسلطوية، والقيود على الحرية الفردية، وهكذا وإلخ. وقبول هذه الأسطورة إنما يمثل جزئيا نتيجةً لمَيْلِ القرن التاسع عشر إلى البحث عن تفسيرات شاملة أحادية السببية (Pilgrim 1965, 367).

والنظرة الثالثة لأصول اللادولتية تصنِّفها على أنها نتاج متأخر نسبيا للتنوير والعهد الثوريّ الفرنسيّ (Thomas 1980, 7–8; Cahm 1989, 7; Marshall 1993, x-xi). وبالإضافة إلى **ويليام جودوين** (1756-1836) William Godwin – الذى عبَّر دون شك عن الكثير من معنى مفهوم الفوضى anarchy، مغـذِّيا أحـد التيـارات المتبانية للثورة الفرنسية – كانت الفوضى ذاتها نتاجا لأواخر القرن التاسع عـشر (Clark 1977; Marshall 1993, 191ff). ولم يكن ظهورها القويّ فـى ثمانينيـات القرن التاسع عشر مصادفة. ويمكن النظر إلى الفوضى على أنها نقطة التقـاء، أو فاصل بين، الليبرالية والاشتراكية. وكمـا يعبّـر اللادولتـيّ الألمـانيّ **رودولـف روكر**Rudolf Rocker باقتدار فإن اللّادولتية "نقطة التقاء بـين التيـارين الكبيـرين اللذين أوجدا أثناء ومنذ الثورة الفرنسية، مثل هذا التعبير المميِّز فى الحياة الفكريـة لأوروبا: الاشتراكية والليبرالية" (Rocker 1989, 21)[٨]. ولا يعنى هذا أنه لا يوجد أىّ شيء مميِّز يخص اللادولتية، غير أنها تعبر حقا عن تداخلات كبيرة بينها وبين أيديولوچيات أخرى.

ويمكن الرجوع بتاريخ فترة الحركة اللادولتية بصورة تقريبية إلى الفترة من ثمانينيات القرن التاسع عشر إلى ثلاثينيات القرن العشرين. وقد شـهدتْ الحـرب الأهلية الإسپانية المحاولات النشيطة الأخيرة لبنـاء كوميونـات لادولتيـة، إلا إذا أدرجنا الحركة المعادية للثقافة لستينيات القـرن العـشرين (Brenan 1969; Smith 2007; Graham 2008). وكان اللادولتيـون مـشاركين علـى هـامش الثـورتين الرئيسيتين: فى روسيا وفى إسپانيا. وكان قد تم القضاء عليهم فى كلا الحالتين بكل سرعة. وفى حالة اللادولتيِّين الأوكرانيِّين بقيادة **نستور ماخنو**Nestor Makhno بعد الثورة الروسية، كان نجاحهم قد امتدّ بسبب ظروف الحرب. ومسألة ما إذا كانـت حركة **ماخنو** لادولتيَّة بصورة حقيقية، نظرا للظروف المتطرفة للحرب، مفتوحـة للجدال (Avrich 1967, 209-22; Guérin 1970, 89, 101; Arshinov 1974).

وقد أكّد بعض الكتّاب، كما سبقت الإشارة، أن عودةً إلى الثيمات اللادولتية يمكن أن نجدها فى الحركات المعادية للثقافة لستينيات القرن العشرين، وكذلك فى الحركات المعادية للرأسمالية، والمعادية للعولمة، والحركات الاجتماعية الجديدة لتسعينيات القرن العشرين، حتى الوقت الحاضر (Marshall 1993; Sheehan 2003; Tormey 2004; Day 2005; Franks 2006; Mayer 2008). والصعوبة الوحيدة التى تظهرهنا هى أن كثيرا من هذه الحركات الأخيرة، رغم أن من الجلىّ أنها أيديولوجية ومؤثرة فى قطاعات بعينها، ما يزال من الصعب تفسيرها. وإلى يومنا هذا، يبدو أن هذه الحركات تحتوى على عناصر مقاومة محلية أكثر سلبية للقوى العالمية، بالإضافة إلى أشكال إيجابية للادولتية، والإيكولوجيا، والنسوية، والاشتراكية. وتُوجز أفكار **مايكل هاردت** Michal Hardt و**أنطونيو نيجرى** Antonio Negri حول الطابع المنتشر وغير المنظم وبلا قيادة للـ"جماهير" Multitude بعض هذا الإحساس بالتعقيد الداخلىّ العميق؛ رغم أن هذين المؤلّفين المحدَّديْن ينظران إلى مقولة "جماهير" هذه على أنها تشير إلى سياسة جديدة وتحريرية كاحتمال (Hardt and Negri 2006). ومن الجلىّ أن قضايا مثل التصنيع المتزايد، والرأسمالية المعولَمة، والقوة النووية، والتلوث، وتهديد الأزمة الإيكولوجية العالمية، وازدياد حدة سلطة الدولة، والمجهود الحربىّ، أضفتْ طابعا راديكاليا على جيل جديد بما قد يبدو أحيانا أنه أفكار لادولتية (Marshall 1993; Purchase 1995; Day 2005). والواقع أن كتّابًا لادولتيّين من خمسينيات القرن العشرين (وفى بعض الحالات من ثلاثينيات القرن العشرين)، مثل **بول جودمان** Paul Goodman، و**هربرت ريد** Herbert Read، و **أليكس كومفورت** Alex Comfort، **وكولين وارد** Colin Ward، **ونعوم تشومسكى** Noam Chomsky، **وموراى بوكتشين** Murray Bookchin، تصدوا جميعا لقضايا مماثلة من داخل منظور منهجىّ لادولتىّ (Ward 1973, 2004; Bookchin 1982, 1986a, 1986b, 1992; Marshall 1993, 539ff; Chomsky 2004)[9]. وواصل جيل جديد من المجلات، مثل بلاك روز Black

Rose، وهاربنجر Harbinger، وتيلوس Telos، ذى راڤن The Raven، تعزيز النقد اللادولتىّ وفضلا عن هذا، تُواصل فريدام پـرس Freedom Press، وبـلاك روز، وإيه. كى. پرس AkPress نشر كميات ضخمة من الأدبيات ذات الصلة باللادولتية.

وسؤال لماذا تطورت اللادولتية منذ ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر معقد، حيث تكون الإجابة فى كثير من الأحيان محددة بمجتمعات خاصة. وعلى سبيل المثال فإن أسباب تطور اللادولتية الروسية ربما كانت مختلفة للغاية عن أسباب تطور الأشكال المختلفة، الشكل الأمريكىّ، أو الإسبانىّ، أو الفرنسىّ. وإلى حدّ ما يوجد أيضا بُعْد فكرىّ لأصل مختلف أشكال اللادولة، وهذ نقطة سوف نناقشها فى القسم التالى. وعلى هذا فإن أصل اللادولتية الفردية له قرابات فكرية أوثق مع الليبرالية الكلاسيكية، على حين أن اللادولتية الشيوعية أو الجماعية كانت قد صيغتْ فى سياق المجادلات الفكرية المحتدمة مع البلانكية Blanquism والماركسية فى الأممية. ومنذ ثمانينيات القرن التاسع عشر فصاعدا، ظهرت لادولتيَّات فى كل المجتمعات الأوروبية، وكذلك فى الهند، وأمريكا الجنوبية، واليابان، والولايات المتحدة الأمريكية (Marshall 1993, 496ff).

ومن غير الممكن فى الواقع كشف النقاب عن أساس منطقىّ شفاف يشكل أساس تطور اللادولتية. ويمكن أنْ يشتمل دليل تقريبىّ على النقاط التالية. فى القرن التاسع عشر نرى بعض التطورات التاريخية الحاسمة. وكان أهمها نمو الدول-الأمم وزيادة مركزيتها، هذا الأمر الذى وجده عدد من الأيديولوچيات، بما فى ذلك الليبرالية، مزعجا بصورة عميقة. وفضلا عن هذا، كان هناك التوسع الملحوظ للرأسمالية الصناعية والانقلابات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والعوز المصاحب لها. وتمثلتْ نتيجة منطقية لهذا، خاصةً فى المجتمعات الأكثر ريفية، فى صدام بين أنماط الحياة الصناعية والزراعية ولم يكن من باب الصدفة أن اللادولتية تلقتْ، حتى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، دعمها الأكثر فاعلية فى المجتمعات الأكثر ريفية وذات القاعدة الفلاحية فى الهند، وروسيا، وإسبانيا، وإيطاليا.

وقد توافق التطور الاجتماعىّ المذكور أعلاه مع تراث ثورىّ أوروبىّ جبار. وصارت تواريخ بعينها فى هذا التراث جزءًا من علم أيقونات الاشتراكية واللادولتية، كل منها بما يصاحبها من سِيَر القديسين والخلاف العنيف المزعج فيما يتعلق بمعناها الحقيقىّ. وكان يُنْظَر إلى الثورات الأوروبية فى 1789، 1830، ١٨٤٨، ١٨٧١، ١٩١٧، ١٩٣٠ على أنها نتيجة تطورية مُشْرَبة بغائية مقدسة للتحرر. وقد مُنِح علم الأيقونات رُخْصته وجرت الدعاية له فى المجالات الكبرى فى الأمميات الأولى، والثانية، والثالثة، منذ ستينيات القرن التاسع عشر فصاعدا[1]. وقد نظر اللادولتيون إلى أنفسهم على أنهم جزء من هذه العملية التحررية. وفى حالات كثيرة أخذت معارضتهم للدولة وللتصنيع الواسع النطاق إشارة بدئها من معارضةٍ للماركسية، التى نظرتْ إليها اللادولتية على أنها تخون مهمة التحرير وتتخلى عنها لمصلحة شكل من أشكال رأسمالية الدولة.

طبيعة اللاّدولتية

اللادولتية، مثل الاشتراكية، موضوع لقدر كبير من التحدّى النقدىّ. ويُسلِّم معظم المعلِّقين، وكثير من اللادولتيّين أنفسهم، بتنوع فى الرأى. ويجب أنْ يكون هذا متوقَّعا بمعنى من المعانى، نظرا للإيمان القوىّ بحرية الرأى المتضمنة فى الكثير من الجدال اللادولتى. كذلك فإنه، مثل معظم الأيديولوچيات، يوجد عدد من الطرق التى يمكن بها تصنيف الحركة. ويمكننا أنْ نصنِّف اللادولتيات إما وفقا لأفكار وغايات معلنة محدَّدة، أو بتاكتيكات خاصة مستخدمة، أىْ سلامية أو عنيفة (Friedrich 1972). وقد تحقق هذا الجدال فى المجادلات الأحدث حول الإستراتيچيات المعادية للرأسمالية والمعادية للعولمة فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين (Day 2005).

ويوجد، فضلا عن هذا، اختلاف كبير بشأن عدد من مدارس واللادولتية. وتفضيلي الشخصيّ هو التمييز بين الطبعات الفردية، والجماعية، والشيوعية، والتبادلية، واللادولتية السينديكالية. ويمكن وصف هذه الطبعات بأنها أشكال كلاسيكية من اللادولة (Growder 1991)(١٠). ويشمل علم التصنيف المعتمد هنا بعض الأشكال الفرعية. وعلى سبيل المثال، كانت إحدى الطبعات الأكثر شعبية للتفكير اللادولتيّ الفرديّ في الولايات المتحدة الأمريكية، في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، مرتبطة باسم **موراي روثبارد**Murray Rothbard وحصلت على اسم اللادولتية-الرأسمالية anarcho-capitalism (Rothband 1978). وهناك أشكال ممكنة أخرى وفقا لهذا المخطط وكان هناك، على سبيل المثال، اهتمام لأقلية ما في تطوير مفهوم اللادولتية بعد-الحداثية Postmaodern anarchism (May 1994). وهذا يطابق الفكرة مع النقد الطفيف لانتشار السلطة في المجتمع الحديث والذى عرضه كتّاب بعد – حداثيّين مثل **ميشيل فوكو**Michel Foucault، و **چيل ديلوز**Gilles Deleuze، و**چان- فرانسوا ليوتار**Jean-François Lyotard. ويُنْظَر إلى هذا النقد على أن له جذورا في التفكير اللادولتيّ(١١). وتبقى مسألة ما إذا كان يمكن عقد صلة قوية بين اللادولة الكلاسيكية وما بعد البنيوية Poststructuralism مفتوحة(١٢). وعلاوة هذا فقد اعتبر البعض أن معاداة الرأسمالية، ومعاداة العولمة، وجوانب للحركات الاجتماعية الجديدة تمثل أيضا تطورا فريدا للادولتية (Day 2005; Franks 2006). وكان بعض اللادولتيّين المبكرين الأكثر تطرفا من المنادين بـ(الدعاية بالأفعال) في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر أقرب إلى للادولة العدمية nihilist (١٣). وفي أواخر القرن العشرين، وصف اللادولتيّ الأمريكيّ **موراي بوكتشين**Murray Bookchin نفسه بأنه لادولتي-إيكولوچيّ eco-anarchist. كما تحدث آخرون عن "اللادولتية النسوية" feminist anarchism وقد آثرتُ أنْ أتبع طريقة تصنيف أكثر رسوخا. وعلى هذا فإن اللادولة بعد-الحداثية، واللادولتية العدمية، واللادولتية-الإيكولوچية، واللادولتية المعادية للرأسمالية، واللادولتية النسوية لن تُعتَبَر مجموعات منفصلة من اللادولة. ورغم وجود حجة أقوى بكثير

لصالح **بوكتشين**، فإن التفسير الحالىّ سوف يعامله على أنه ممثل فريد للادولتية الشيوعية (مع اهتمام قوىّ باللادولتية-الإيكولوجية) (Bookchin 1986b, 92 and Bookchin 1992).

ويمكن أنْ نُلاحظ بوضوح اللادولة ذات الطابع الفردىّ لدى كتاب أمريكيين مثل **چوشيا وارين** Josiah Warren، و**بنچامين تاكر**Benjamin Tucker، و **ألبرت چاى نوك**Albert Jay Nock، و**موراى روثبارد**. ولا يتلاءم **روثبارد** بسهولة داخل هذه المجموعة بسبب هاجسه الخاص ضد الرأسمالية. ورغم أن الفرديِّين يختلفون بصورة ملحوظة بشأن قضايا كثيرة فإن الخيط المشترك الذى يجمعهم ضمن تحالف غير مستقرّ يتمثل فى التزامهم الصارم بالفرد السيد، وفى حالات كثيرة، تأكيدهم للأهمية الرئيسية للحرية الفردية. ويوجد فى التراث الأمريكىّ أيضا تأكيد لقيمة الملكية الخاصة. غير أن التزامهم الأكثر رسوخا إنما هو بفردية أصلية[١٤]. وفيما وراء هذا، تظهر الفوارق. فبصرف النظر عن الأهمية الأساسية للفرد فإن أفكار **ماكس شتيرنر** لا تتلاءم بسهولة شديدة مع اللادولتيين الفرديِّين الآخرين (Leopold introduction to Sterner 2000). وتنطبق نفس الفكرة على **ويليام جودوين**و**ليف تولستوى**Leo Tolstoy، اللذين، رغم تركيزهما على الفرد لا يرتبطان بالتصور الأمريكىّ للفردية.

وكانت اللادولتية الجماعية مرتبطة بصفة رئيسية بأفكار **ميخائيل باكونين** (Kelly 1982, Leir 2006). وبصرف النظر عن أفكاره الوحدوية السلافية المميِّزة ومشاعره المعادية للألمان، كان يجرى الاحتفاء بـ**باكونين** لإيمانه بالعفوية الثورية، وتمجيده النظرىّ للحافز التدميرىّ، ومعاداته المريرة للماركسية، وتصوُّره عن الديكتاتورية اللادولتية الثورية. ومن الناحية التنظيمية، كان **باكونين** يؤمن بإضفاء الطابع الجماعىّ على وسائل الإنتاج، حيث يتحدد التوزيع بمعايير العمل. وعلى هذا النحو أكد **بيتر كروپوتكين** Perter Kropotkin أن اللادولتيِّين الجماعيِّين كان

لديهم تصور عن العدالة يختلف للغاية عن اللادولتيِّين الشيوعيِّين، الذين كانوا يؤمنون بمبدأ الحاجة (Kropotkin 1914, 217ff).

وتمثل اللادولتية الشيوعية مكوِّنا من أقوى مكوِّنات الفكر اللادولتيّ إلى يومنا هذا. وكان **كروبوتيكن** الممثل المبكر الأشهر لهذا الشكل المختلف من اللادولتية. وشمل آخرون **إيرِّيكومالاتيستا** Errico Malatesta، و**ألكزاندر بيركمان** Alexander Berkman، و **إمّا جولدمان** Emma Goldman، **وكولين وارد** Colin Ward، **وموراى بوكتشين** (Ward 2004; Fellner 2005; Guérin ed. 2005, Goldman 2006). واللادولتية الشيوعية ملتزمة بمبدأ الملكية المشتركة، من حيث الملكية العقارية، والإنتاج، والإسكان. وفى حالة **كروبوتكين**، يُفتَرض قيام التوزيع، على أساس الحاجة. ويتداخل مثل هذا الالتزام مع بعض جوانب الحل الإصلاحيّ والليبرالية الاجتماعية. كما يؤكد اللادولتيون الشيوعيون ضرورة التضامن الاجتماعى والنزعات التعاونية. ويُنْظَر إلى مثل هذه المفاهيم على أنها كامنة فى الطبيعة البشرية. وتكرَّر هذا الاتجاه فى كتابات **بوكتشين** وارتبط بثيمات التوازن والانسجام الإيكولوجىّ (Bookchin 1982, 1986b, 1992)[١٥]. وكان أول عمل لادولتىّ شيوعىّ يقدِّم هذه الحالة هو كتاب **كروبوتكين** "المساعدة المتبادلة". وتبقى الحرية قضية متناقضة قليلا فى اللادولة الشيوعية. وهى مرتبطة فى العادة بالنمو الأخلاقىّ والتطور الذاتىّ للفرد ضمن مجتمع، الأمر الذى يمكن فهمه بصورة أفضل على أنه مفهوم إيجابىّ للحرية، على أن هناك استثناءات على هذا ضمن بعض الكتابات اللادولتية الشيوعية. وأخيرا فإن اللادولة الشيوعية، مثل اللادولتية الجماعية، ترفض نشاط السوق والإنتاج الخاص للسلع.

وكانت اللادولة التبادلية مرتبطة بـ"أب اللّادولة"، **بيير-چوزيف پرودون**. وقد تغيرتْ نظرات **پرودون** خلال فترة حياته. بل ذهب فى وقت لاحق إلى حد الاعتراض على لقب "لادولتىّ". ويمكن تلخيص نظراته المبكرة بشأن اللادولة بتعبير "تبادلية" Mutualism. وقد حدس أن التنظيم السياسىّ الذى يقوم على

افتراض الدولة سيحلّ محله التنظيم الاقتصادىّ. وسوف تختفى الحكومات والـدول وسوف يرتبط الأفراد ببعضهم البعض من خلال عقود اقتصادية متبادلة. وكانـت التبادلية، التى تُسَمَّى أحيانا "التكافلية" guaranteeism، شكلا من أشـكال اللادولـة التعاقدية contractarian. وكان التنظيم الوحيد الذى لن يكون تعاقـديا يتمثـل فـى العائلة، التى بقيتْ غير متوّرة، وهيراركية، وبطريركية. وكانت النساء، إلـى حـد كبير، مستبعَدات من مزايا اللّادولة. وسوف يحوز البشر الملكية الخاصـة (طالمـا كانوا لا يستغلون الآخرين أو يظلمونهم)، ويعملون لحسابهم الخاص. ويمكـنهم أنْ يبدأوا أعمالهم عن طريق اقتراض الائتمان، دون فائدة، من "بنك ائتمان تبـادلىّ". كما يمكن تبادل منتجاتهم مقابل إشعارات إضـافة Credit notes يـضمنها البنـك. وسيكون التوزيع غير نمطىّ ومعتمدا على العمل والإنتاجية. ورغم هذا، كانت مـا تزال توجد خلفية أساسية من المساواتية والحرية. ولن تجـوز التعاقـدات تحـت الإكراه الاقتصادىّ أو تحت شروط الحرية غير المتكافئة. وسوف يتمثـل مجتمـع عادل فى مجتمع تكون فيه المساواة وحرية التعاقد مكفولتين. وقد أطلق **بـرودون** على مفهومه التعاقدىّ للعدل اسم "العدالة التبادليّة" Commutative justice.

والنوع الأخير من اللادولتية هو اللادولتية-السينديكالية، التى تطورتْ عـن حركـة الـسينديكالية الأعـرض والأقـدم قلـيلا (Jennings 1990). ولكلمـة Syndicalism[سنيديكالية] معنيان. من ناحية، يمكن أنْ تدل ببساطة علـى النقابيـة العمالية trade unionism بمعنًى محايد. ومن الناحية الأخرى، تعنى النقابية العمالية الثورية أو النضالية، المكرَّسة للإطاحة بالرأسمالية والدولة. وكانت الآلية المعتـادة للإطاحة هى الإضراب العام. وقد تصوَّرتْ السينديكالية إعـادة البنـاء المحتومـة للمجتمع وفقا اللادولة. وكانت هذه الحركة آخذة فى النمو خلال ثمانينيات وتـسعينيات القرن التاسع عشر فى فرنسا. وفى أوائل القرن العشرين امتـدَّتْ إلـى الولايـات المتحدة الأمريكية مع عمال العالم الـصناعيِّين Industrial Workers of the World (Wobblies) الشهيرين، مكتسبةً ممثلين فعالين للغاية، وإنْ مميَّزين، فـى شـخص **يوچين ديبس** Eugene Debs و**دانييل دو ليون** Daniel de Leon (Marshall 1993,

1-500). كما تطورتفى إيطاليا، وإسبانيا، وأستراليا، وأمريكا اللاتينية، وبريطانيا بين بلدان أخرى. وفى بريطانيا كان تأثيرها ملحوظا بأقصى قوة فى حقول الفحم بجنوب ويلز قبل 1914، ومع هذا فإن دورها وتأثيرها المحددين فى إثارة الاضطراب العمالىّ ما يزال موضع جدال محتدم (Morgan 1975, Holton 1976).

وبسبب نزعتها النضالية ضد السياسية وضد الدولة، اجتذبتْ السينديكالية دعم واهتمام بعض اللادولتيّين، ولكنْ ليس كلهم. وكان البعض منجذبين بجذورها التنظيمية المعادية للسياسة بعمق داخل الطبقة العاملة. ولم يكن على الكوميونات أنْ يُعاد بناؤها؛ إذْ كانت الثقافة الثورية والهياكل اللامركزية الشعبية قائمة بالفعل. وبعد مؤتمر لادولتىّ فى أمستردام فى 1907 حاول كثير من اللادولتيّين أنْ يتّحدوا مع السينديكالية، ومن هنا تسمية اللادولتية-السينديكالية anarcho-syndicalism. وقد نظر البعض، مثل اللادولتىّ الألمانىّ **رودولف روكر** Rudolf Rocker، إلى اللادولتية-السينديكالية على أنها الدرب الذى ينبغى أنْ يسلكه اللادولتىّ فى المستقبل. ودحض آخرون، فى التيار الرئيسىّ للسينديكالية، مثل **ڤيكتور جريفويل** Victor Griffuehles، وفى التيار الرئيسىّ للادولتية مثل **مالاتيستا وكروپوتكين**، أىّ علاقة بين اللادولتيّة والسينديكالية.

وبصفة أساسية رفضتْ اللادولتيّة-السينديكالية كل سياسة دولتية التوجُّه state-oriented: الأحزاب، والبرلمانات، والديمقراطية، وما شابه ذلك. كما أبدتْ اتجاها قويًّا معاديًا للفكر، رافضة التعليم البرجوازىّ وأشكال الفكر البرجوازية ونادت بالحرب الطبقية وتدمير الرأسمالية عن طريق العنف المسلَّح والإضرابات العامة. وسوف تشكِّل المجموعات المنتجة نويات المجتمع الجديد. وستكون هذه جمعيات فيدرالية منظمة ذاتيا ومُدارة ذاتيا بصورة ديمقراطية للعمال الذين سيُبْدعُون ثقافتهم الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية الخاصة بهم وسيقومون بهذا حتى قبل الثورة. وهذا الاستقلال دافع عنه بقوة فى أواخر تسعينيات القرن التاسع

عشر **فرنان بيلوتييه**Fernand Pelloutier، الشخصية القيادية البارزة فى السينديكالية الفرنسية المبكرة، باعتباره مكوّنا مهمًّا من مكوّنات مفهومه عن مجلس العمل Bourse du Travail. وكان يجرى تصوُّر المجلس Bourse على أنه بيت اجتماع ضمن محلية لعمال كل السينيديكات (النقابات العمالية). وكانت له وظائف عديدة: كتبادل للعمال، ومكان اجتماع، وإنشاء خزينة إضراب، وكمركز تعليمىّ يشتمل على مكتبة. وبالإضافة إلى القيام بوظائف عملية وإستراتيجية، فإن المجلس سيجعل من الممكن بناء ثقافة عمالية جديدة.

وقبل أنْ ننتقل إلى مناقشة سمات الفكر اللادولتىّ، من الضرورىّ أنْ نلمّ بمشكلة ضمن هذا السيناريو لـ "مدارس اللادولة". هل يمكن وصف كل المدارس المذكورة أعلاه بأنها لادولتية؟ وضمن الأدبيات المعنية كانت توجد عدة محاولات لتضييق المجال. وبالإضافة إلى اللادولتيِّين الشيوعيِّين فإن كل مدارس اللادولة تقريبا موضوع لهذه المحاولة للتضييق. وعلى سبيل المثال فإنه منذ زمن بداية اللّادولتية اعتبر الكثيرون أن اللادولتية-السينديكالية كانت خارج الحركة اللادولتية الرئيسية. ولكنْ، حتى إذا جرى اعتبار اللادولتية السينديكالية جزءا من اللادولة فإنه يجرى فى كثير من الأحيان رفض كُتّاب مرتبطين شعبيا بهذه المدرسة، مثل **چورچ سوريل** Georges Sorel، و **إدوارد بيرث**Eduard Berth، و**إيبير لاجارديل** Hubert Lagardelle، باعتبارهم لم يسهموا فيها إلا بالقليل. وهكذا علّق **رودولف روكر** بأنه لا أحد من هذه الشخصيات البارزة كان له "تأثير يستحق الذكر" على أىّ من اللادولة أو اللادولتية-السينديكالية (Rocker 1989, 134) ويلاحظ معلّق آخر، **ديڤيد ميللر** David Miller، بأن السينديكالية كانت "دائما تحالُفًا بين عناصر متباينة أيديولوچيًّا"، وبأنها "لم تكن لادولتية الطابع بصورة صريحة" (Miller 1984, 125, 132). غير أن **روكر**، بين آخرين، لم يشارك فى هذا الرأى الأخير. فقط نظر إلى اللادولتية- السينديكالية على أنها المركز الحيوىّ للادولة.

وهناك شخص آخر من المفضل بصورة خاصة استبعاده هو **ماكس شتيرنر**. وكما لاحظ **چون كارول**John Carroll فى مقدمته لكتاب **شتيرنر**: The Ego and His Own (1844) [الأنا وذاته]: "ظلت الدراسات الفكرية عن اللادولتية تميل إلى إبداء عداء عميق لفيلسوف الذات" (Carroll introduction to Sterner 1971; also Leopold interoduction to sterner, 2000). ويشير **كارول** إلى أنه قد يكون من الأفضل اعتبار **شتيرنر** عدميا nihilist وليس لادولتيًّا، وهو ليس وحيدا فى هذا التقييم. ويواصل **كارول**: "الدفاع العنيد لـ **شتيرنر** عن تحقيق الذات يضعه بعيدا عن فلاسفة لادولتيِّين آخرين، خاصة **پرودون** و **كروپوتكين**". غير أنه لا يوافق الجميع على هذا الحكم. وفى دراسته Max Sterner's Egoism[أنانية ماكس شتيرنر]، يؤكد **چون كلارك** أن تأثير **شتيرنر** على اللادولتية الفردية قد تواصل إلى الوقت الحاضر، وأنا أشك بقوة فى أنه ما يزال يتعاظم بالفعل" (Clark 1976, 89; also Patterson 1971)

ومرة أخرى، أشار **چيرى جاوس**Jerry Gaus و **چون و. تشاپمان** إلى أنه لم يَجْرِ فقط استبعاد "اللادولتية–السينديكالية، بل أيضا "اللادولتية–الرأسمالية" الفردية (Gaus and Chapman in Pennock and Chapman eds 1978, xxv). وقد تكررت هذه الفكرة فى مقال فى وقت لاحق فى نفس المجلد لـ **ديڤيد ويك** David Wieck، الذى يعلق بأن الحركة الأخيرة هى "بصورة كاملة خارج التيار الرئيسىّ للكتابات النظرية اللادولتية" (Wieck in Pennock and Chapman eds 1978, 215). أما أولئك الذين داخل الحركة اللادولتية الشيوعية فقد كانوا حريصين بصورة خاصة على أنْ يشطبوا على لادولتيِّين فرديِّين، مثل **روثبارد**. ومن الجلىّ أنه من غير المريح أنْ يجدوا أنفسهم مرتبطين بمثل هذه الأفكار البغيضة. ولم يظهر أن **روثبارد** نفسه منزعج بهذا النقد، ومن الجلىّ أنه نظر إلى انتماءاته على أنها تقع مباشرة ضمن لادولتية تحررية فردية.

وإذا نظر المرء عن كثب إلى الحركة اللادولتية فإنه يمكن تكرار هذه العملية إلى ما لا نهاية. وقد عبَّر معظم اللادولتيِّين الشيوعيِّين والجماعيِّين عن نفورهم من لادولتية **برودون** التعاقدية، التى رأوا أنها تكشف بوضوح عن "عقلية صاحب محل تجارى" (Graham in Goodway ed. 1989, 163). كما أحسُّوا بعدم الارتياح إزاء نظرية العمل للقيمة عنده، ومفهومه عن العدل التبادلى القائم على السوق، ونظرته البطريركية إلى العائلة، وكفاحه فى سبيل أنْ يصير مرشحا برلمانيا، وتأييده للجنوب والعبودية فى الحرب الأهلية الأمريكية، وكذلك، وليس بصورة أقل، إيمانه اللاحق بدور دولة فيدرالية. وبنفس الروح، نظر معلِّقون لادولتيون منهم **فيرنون ريتشاردز** Vernon Richards و **دانييل جيرين** Daniel Guérin، إلى جماعية **باكونين** على أنها تتسق مع موقف ماركسىّ أكثر مما مع اللادولتية (Richards in Malatesta 1984, 209; also Guérin in Goodway ed. 1989, 118). وهذا المسار من الدحض والتقييد المتبادلين لا نهائىّ كاحتمال ولا يبدو أنه يمثل دربا من المفيد جدا أنْ نسلكه.

وأخيرا، يجدر بالملاحظة أن مختلف مدارس اللادولتية عاشت فى علاقة متوترة، متشابكة، وبالغة التعقيد مع كل من الماركسية والليبرالية وفى وقت أحدث مع الإيكولوجيا (Thomas 1980). ولن نعالج هذه النقطة بصورة منفصلة، غير أنه سيُشار إليها بإيجاز فى سياق المناقشة. والآن وبعد أنْ عرضنا الخطوط العريضة لمدارس اللادولة سنبحث الآن بعض عناصر الفكر اللادولتىّ من خلال عدسات مختلف المدارس.

الطبيعة البشرية

هناك ثلاث نقاط أساسية نشير إليها بشأن قضية الطبيعة البشرية. أولا، بكل تأكيد، لا يؤمن اللادولتيون جميعا بنفس المفهوم عن الطبيعة البشرية. وهناك

اختلافات ملحوظة جلية بين مفكرى ومدارس اللادولة. ثانيا، مفاهيمهم عن الطبيعة البشرية لا تكشف دائما عن التفاؤل أو الكمال. وهم متهمون فى كثير من الأحيان بالإيمان بمعتقدات متفائلة بسذاجة، ولكن كما يلاحظ روثبارد: "أعترف بأننى لا أفهم أساس هذا الاتهام... وأنا أفترض مع معظم المراقبين أن الجنس البشرىّ خليط من الخير والشرّ، من الميول المتعاونة والإجرامية" (Rothbard in Pennock and Chapman eds 1978, 193). وفى وقت مبكر فى القرن العشرين أبدى اللادولتىّ الشيوعىّ مالاتيستا نفس وجهة النظر بالضبط فيما يتعلق بلا معصومية الطبيعة البشرية[١٦]. ثالثا، لا يعتنق كل اللادولتيّين بالضرورة مفهوما مطلقا أو ثابتا عن الطبيعة البشرية. وفى حالة كُتّاب مثل كروبوتكين وإليزيه ريكلىElisée Reclus، كان ما يزال يُنْظَر إلى البشر على أنهم مخلوقات ناشئة بيولوجيًا. وكان كلٌّ من كروبوتكين و ريكلى جغرافيَّيْن وعالميْن طبيعيَّيْن من حيث التعليم. وكانت تفسيراتهما للسلوك البشرى تقوم فى نهاية الأمر على أساس العلوم الطبيعية. واعتقد لادولتيون آخرون، سابقون ولاحقون على السواء، أن البشر يتغيرون تدريجيا من خلال صقل وتطور العقل. ومع زيادة معرفة القراءة والكتابة وتوفر الكتب، لا مناص من أنْ يتقدم المجتمع البشرىّ فى نهاية الأمر. وقد فَصَّلَ جودوين هذا من منظور تنويرىّ، على حين أن كُتّابًا من باكونين إلى بوكتشين ربطوا هذه الثيمة بوجهة نظر أكثر هيجلية بشأن نموّ العقل.

على أن فكرة الطبيعة البشرية تبقى أساسية فى الفكر اللادولتىّ. ويتمثّل ما يميِّز وجهات النظر داخل الحركة اللادولتية فى نقطة انطلاق كل منها. ويمكن النظر إلى وجهات النظر هذه، بطريقة مبسطة، على أنها فردية أو اجتماعية. ويحدِّد أحد المنظوريْن مكان البشر على أنهم ممثلون أحرار مستقلون يصوغون مشاريع حياتهم خارج المجتمع؛ ويصوِّر المنظور الآخر البشر على أنهم يتطورون داخل مجتمع ويحققون الحرية والفردية من خلاله. ويمثل هذان المنظوران اتجاهين عريضين داخل الفكر اللادولتىّ.

ويمكن أنْ نجد أشهر أمثلة الاتجاه الاجتماعى فى إنتاج كروپوتكين. فقد رفض سيطرة المفهوم التنافسىّ للتطور. ومن دراسته للسلوك الحيوانىّ والمجتمعات البدائية فى سيبيريا، وبحافز من إنتاج عالم الحيوان كارل كيسلر Karl Kessler، انتهى إلى استنتاج أن الحيوانات، بما فيها البشر، تزدهر فقط فى مجتمعات تعاونية. وقادته نتيجة ملاحظاته لأنواع حيوانية عديدة إلى ملاحظة أنه: "فى كل هذه المشاهد للحياة الحيوانية التى مرت أمام عينىّ، رأيتُ المساعدة المتبادلة والدعم المتبادل يتواصلان إلى الحد الذى جعلنى أشكّ فى أنه توجد فى هذ سمة ذات أهمية قصوى لاستمرار الحياة، والمحافظة على كل نوع، والمزيد من تطوره" (Kropotkin, 1914, ix). ويأتى التضامن الاجتماعىّ والمساعدة المتبادلة للبشر بصورة طبيعية. إنهما جزء من قانون الطبيعة. وكان كروپوتكين متفائلا بصورة عميقة فيما يتعلق بالخصال التعاونية، الإبداعية، الغيْرية للطبيعة البشرية. وكانت الطبيعة هى معلِّمة الأخلاق – وهذه دعوى استكشفها كروپوتكين فى كتاب عن الأخلاقيات (Kropotkin 1924). ولم يُنكر كروپوتكين عنصر الصراع، بل أشار إلى أنه حدث إفراط فى التشديد عليه من جانب مساعدى داروِن. ويجرى أخذ الأيّل الأسمر، والبَجَع، والنحل، والغُرَيْر، على أنها جميعا تأييد لفرضية المساعدة المتبادلة. ورابطًا هذا بالنظرية السياسية، علق كروپوتكين بالجدية الكافية بأنه: "تبرّأ النحل والنمل الأبيض من 'الحرب الهوبزية' Hobbesian war وهما يتكيفان معها" (Kropotkin 1914, 14)[١٧].

وكانت الأطروحة الأساسية هى أن الكائنات الأصلح بيولوجيًّا كانت الأكثر تعاونية. فالطبيعة ليست حمراء الأسنان والمخالب. وهذا جلىّ حتى بالنسبة للمجتمعات البشرية البدائية[١٨]. ويلاحظ كروپوتكين أن الشعوب البدائية تجد أن من المستحيل أنْ تفهم فرديتنا كما نفعل نحن مع تعاونهم. وبالنسبة للبدائيِّين، "تُمثل التضحية بالذات لمصلحة العشيرة حدثا يوميا" (Kropotkin 1968, 112). وفى فصول لاحقة من كتابه "المساعدة المتبادلة" يتتبّع كروپوتكين هذا التضامن البشرىّ عبر الكومونات القروية، والمدن القروسطية، والنقابات الحرفية القروسطية. وتمثل

الحياة التنافسية في الدولة، في نظر كروبوتكين، انحرافا تاريخيا. والواقع أن التعاون والمساعدة المتبادلة ما يزالان يتواصلان رغم وجود الدولة.

ومن الجليّ أنه كان عند كروبوتكين إيمان مؤثّر ومتفائل بجماهير البشر، وهذا موقف أدّى حتى ببعض الرفاق اللادولتيّين الشيوعيّين إلى اتهامه بالسذاجة[١٩]. وما يزال إيمانه بالطبيعة يتردد صداه في كتابات اللادولتيّ الشيوعيّ المعاصر موراي بوكتشين، الذي يعلّق قائلا إن: "الإيكولوجيا لا تُقرّ بأيّ هيراركية على مستوى النظام الإيكولوجي. ولا وجود لـ 'ملوك للوحوش' ولا لـ 'نمل غير متطور'. ... والواقع أن ما يحيا... يلعب دوره المتكافئ في المحافظة على توازن وسلامة الكل" (Bookchin 1986b, 56-60). فالطبيعة إذن لادولتية بصفة جوهرية في نظر بوكتشين. وهذا الإيمان باللّادولة "الطبيعية" يجمعه بعض الشبه مع ملاحظة أليكزاندر بيركمان أن الأطفال "يُبْدُونَ ميلا غريزيا إلى الفردية والاستقلال، وإلى عدم امتثال يتجلى في التحدى الصريح والخفى"، ويمكن إذن اعتبار الأطفال ذوى طابع لادولتيّ بصورة طبيعية (Berkman 1977, 27, also fellner 2005).

ولم يشارك كل اللادولتيّين من ذوى التوجه الاجتماعي في هذا الإيمان بالطبيعة. وكان باكونين، من ناحيته، يكره فكرة نماذج عقلانية جامدة للتقدم نحو اللّادولة وفى نظره، كانت الطبيعة، مثل التاريخ غير عقلانية وغير نسقية حد كبير، ومطبوعة بطابع انفجارات مفاجئة وغير متوقعة للنشاط الغريزى والعفوى[٢٠]. وبنفس الروح، تحدث باكونين عن "تمرُّد الحياة ضد العِلْم". وكان ينبغى رفض القوانين أو القواعد المقضيّ بها سلفا لصالح الغريزة ومعاداة المذهب العقليّ. وكانت غرائز الفلاح غير المتعلم أجدر بالثقة من الأنساق الفكرية للمتعلمين. وكانت الثورة ماثلة بصورة غريزية فى الجماهير. وكما علّق فإن، "معظم العباقرة الشهيرين لم يفعلوا شيئا، أو فعلوا القليل جدا، خاصةً من أجل الشعب... وعلى وجه الحصر تنتمى الحياة الشعبية، والتطور الشعبيّ، والتقدم الشعبيّ إلى الشعب نفسه" (Bokunin 1990, 205)[٢١].

وإذا طرحنا جانبا مسألة ما إذا كان چورج سوريل، أو لم يكن، لسان حال للادولتية–السينديكالية فإن هذه الثقة بالغريزة كانت أيضًا مميِّزة للموقف العام لـ سوريل فى "تأملات فى العنف"(1908). وفى حالة سوريل لم يكن الفلاحون هم الذين تمرسوا على هذه الاستجابة الغريزية؛ بل البروليتاريا الصناعية. وكان ينبغى توجيه الغريزة فى قنوات من أساطير مثل الإضراب العام. وكانت للسيكولوچيا الغريزية التى سيطرت على تفكير سوريل جذور نظرية أعمق مما كانت لها عند باكونين، أىْ، فى إنتاج جوستاف لو بون Gustave Le Bon، وإدوارد فون هارتمان Eduard von Hartmann، و فريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche و إينرى بيرجسون Henri Bergson (Sorel 1975; also Jennings 1985)[٢٢]. وعلاوة على هذا، كانت الحالة العقلية الملحمية لمثل هؤلاء البروليتاريِّين متناقضة بوضوح مع أىّ شيء كان يمكن أنْ يفهمه باكونين[٢٣].

وفيما يتعلق بالقراءة الفردية للطبيعة البشرية يبرز مزيد من التباينات. وكان جودوين معروفا بنزوعه الفردىّ، وكان يؤمن بأن طبيعة البشر تتحدد ببيئتهم. وبكلمات أخرى، كان البشر ليِّنى العريكة. وكانوا يملكون أيضا القدرة على التفكير. وكانت النظرية الأخلاقية المحدَّدة التى اعتنقها هى النفعية Utilitarianism. وتكمن السعادة الحقيقية فى تطور فرديتنا. فالفرد وحده يمكن أنْ يكون حَكَمَ منفعته أو منفعتها. وقاد هذا جودوين إلى أن يشير إلى أنه ينبغى أن يجرى النظر إلى كل أشكال النشاط التعاونىّ بارتياب. وكما عبر هو فإن: "كل شيء يُفْهَم عادةً من كلمة تعاون إنما هو شرّ إلى حدٍّ ما" (Godwin 1976, 758). ويمكن النظر إلى أىّ شيء يمنع الناس من التفكير بأنفسهم – العمل المشاعىّ، والوجبات المشاعية، والزواج، وحتى العروض المسرحية أو الموسيقية – على أنه غزو للفردية. وينبغى أنْ يكون البشر قادرين على الاستغناء عن بعضهم البعض. وكما قرَّر جودوين: "الإنسان الأكثر كمالًا هو ذلك الذى لا يكون المجتمع بالنسبة له ضرورة للحياة بل ترفا" (Godwin 1976b; also Marshall 1993; 191ff; also Crowder, 1991).

ويحمل الموقف السابق بعض أوجه الشبه مع فرديّ القرن العشرين، موراى روثبارد، باستثناء أن روثبارد يدحض النفعية لصالح نظرية الحقوق الطبيعية. وفى نظر روثبارد فإن للبشر طبيعة خصوصية محدَّدة. فنحن كائنات اقتنائية حريصة على المصلحة الشخصية، قادرة على العقلانية. ونحن نُحسّ، ونفكر، ونتصرف، كأفراد ويجب أنْ يكون مسموحا لنا بحرية أنْ نتعلم وأنْ نُطوِّر ملكاتنا. ونحن "نملك" أنفسنا بصورة جوهرية. ويمكن أنْ نتعاون مع الآخرين، غير أن هذا اختيار فرديّ نقوم به نحن. ويسمِّى روثبارد هذا "مبدأ ملكية الذات". ويُقِرّ الأفراد بمبدأ ملكية الذات، ويعترفون بحق الملكية المتجسِّد فيهم، وبهذا يرتبطون ببعضهم الآخر عبر السوق الحرة.

ولا شك في أن فرديا آخر، هو ماكس شتيرنر، قَبِل مبدأ ملكية الذات، غير أن مفهومه عن الخصوصية eigenheit كان ينطوى على ما هو أكثر (Sterner, 1971). ودافع شتيرنر بصرامة عن الفردية حتى إلى حد أنه كان يُنْظَر إلى الإقرار بحقوق الآخرين فى الملكية الخاصة، والأساس التعاقديّ للتفاعل، والدور المهم للسوق، على أنها مجرد تلفيقات مُلقاة على عاتق الفرد. و "امتلاك("السيادة الفردية/الاستقلال الفردى")" ownness الأنا المنعزل يأتى حتى قبل الحرية. والكائن البشرىّ عند شتيرنر منحصر فى نفسه تماما، مُشَيِّدًا عالمه الخاص وقِيَمَهُ الخاصة. وهذه فردية لادولتية الطابع مدفوعة إلى درجتها القصوى. وحتى الغيْرية الخالصة يُنْظَر إليها على أنها أنانية بصورة عميقة. وقد سُمِّىَ هذا المذهب "الأنانية السيكولوجية". وتكمن جذوره فى جدال فكرىّ مختلف للغاية داخل أطراف الهيجلية، وبصورة أكثر تحديدا فى نقد شتيرنر لبعض زملائه الهيجليِّين الشباب (Leopold introduction to Stirner 2000 and Leopold 2007). وكل أنا فردىّ هو الحَكَم الوحيد على الواقع. وفى هذا السيناريو فإنه لا وجود لشيء مهم باستثناء التفوُّق الأونطولوجىّ لكل أنا.

ويمكن أنْ نرى من الأمثلة المذكورة أعلاه المستمدة من اللادولة أنه لا توجد أىّ قراءة واحدة واضحة للطبيعة البشرية. والواقع أنه يبدو أن اللادولتية موضوعٌ أكثر من أيدويولوجيات أخرى لاختلاف هائل فيما يتعلق بهذه القضية. وهذا ما يجعل مناقشة السياسة اللادولتية أكثر تعقيدا بكثير.

نَقْد الدولة

إذا كان هناك موضوع يتكرر فى المناقشات بشأن اللادولتية فإنه نقد ورفْض "الدولة" State، وكذلك أحيانا "الحكومة" government و"السلطة" authority. وهناك عدد من المشكلات مع مثل هذا الرفض. أولا، هناك غياب فى التفسير فى الكتابات اللادولتية فيما يتعلق بما تعنيه هذه الكلمات. ومن الصعب بالتالى، أحيانا، التحقق مِنْ ما الذى يجرى رفضه. ثانيا، فى كثير من الأحيان يختلف اللادولتيون اختلافا ملحوظا فيما يتعلق بما إذا كان يجب النظر إلى مفاهيم مثل الحكومة، والسلطة، والدولة على أنها مترادفة أو منفصلة. وبكلمات أخرى، هل يمكن الإبقاء على السلطة فى ظل اللادولة دون دولة أو حكومة؟ ثالثا، الأسس المعيارية التى يقوم عليها هجوم اللادولتيِّين على الدولة وتبريرهم لبدائل لها مفترضة على أساس مصادر أخلاقية متباينة بصورة مدهشة. وليست الحقوق الطبيعية اللوكية(*) Lockian، والنفعية الراديكالية، والأنانية السيكولوجية، والكانطية الجديدة، والهيجلية، والنظرية التطورية، والمبادئ المسيحية سوى الموارد المعيارية الأكثر شهرة(٢٤). وهذا التباين فى التبرير الأخلاقى وحده يجعل من الصعب مناقشة الحجج بصورة متماسكة. وسوف أبحث بإيجاز معانى هذه المصطلحات ثم أنتقل إلى مسألة لماذا يجرى رفض الدولة.

(*) اللوكية: نسبة إلى **جون لوك** – المترجم.

ومن الغريب، أن اللادولتيّين كتبوا القليل بصورة ملحوظة عن المقصود بالدولة. وهم يفكرون عادةً فى الأبنية المؤسسية للإدارة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، والبيروقراطية، وكذلك أحيانا الشرطة، والقوات المسلحة وفى نظر البعض – الدين والتعليم. ويركز البعض على بنية الإكراه؛ وآخرون على النزعة الدولتية السيكولوجية (Landauer 1978). وما من تقييم من هذه التقييمات حساس بصورة خاصة للفروق الدقيقة لتراث الدولة. وفضلا عن هذا، يبدو أن بعض كتابات برودون تتعامل مع الحكومة، والدولة، والسيادة، والقانون، والسلطة، على أنها مترادفات تقريبا. ويتحدث برودون عن إلغاء الدولة باعتباره إلغاء كلٍّ من الحكومة والسلطة (Proudhon 1989, 292)[٢٥]. ومن ناحية أخرى ميَّز اللّادولتىّ الأمريكىّ ألبرت چاى نوكAlbert Jay Nock فى Our Enemy the State (1946) [عدوُّنا الدولة] تمييزا حادا بين الحكومة والدولة. وكانت الحكومة مختصة بالتدخل لتأمين الحقوق الطبيعية فى الحياة، والحرية، والملكية (Nock 1946). والدولة دائما بنية اضطهادية؛ والواقع أنها منظمة إجرامية. ويتبع روثبارد نفس الخط فى الجدال، مفسرا الضرائب بأنها شكل أكثر تعقيدا من السرقة (Rothbard in Pennock and Chapman eds 1989, 195).

فما الخطأ، إذن، فى الدولة والحكومة؟ ومن جديد تختلف الاستجابات اللادولتية. ويُنظر إلى الدولة بوجه عام على أنها مؤسسة مصطنعة وغريبة، تمثل، فى أسوأ جوانبها، قاطع طريق أو منظمة إجرامية بصورة مؤكدة. وكما عبرّ إلكزاندر هيرتسن Alexander Herzen بحيوية فإن الدولة هى "چنكيز خان التلغراف"، مع أنه فى الوقت الحالىّ يمكن أنْ يكون كمبيوتر وكاميرا CCTV[*] أكثر ملاءمة. وتدلّ الدولة على مركزة الإكراه والعنف. وتاريخيا، كانت الدولة

(*) اختصار لعبارة **closed-circuit television camera** = كاميرا تليفزيونية ذات دائرة مغلقة – المترجم.

مبنية عادة على ظهر سيطرة عسكرية. وتكون مواردها دائما نهبا مشروعا قانونا. وبالتالى ينطوى وجود الدولة على الإنكار الكلى للحرية[٢٦]. وكما علّق باكونين: "يمكن أن لا تجد الدول أىّ أسس أخرى للعمل المشترك سوى الاستعباد المنظّم للجماهير التى تشكل الهدف، الأساس الكلىّ لوجودها" (Bakunin 1990, 3). وعلاوة على هذا فإنها تؤدى أيضا بالضرورة، وذلك لأن الدولة تنطوى على الهيراركية والسيطرة، إلى إنكار مساواة البشر. ويؤكد معظم اللادولتيِّين أن بنية الدولة تدافع عنها طبقة من الأكاديميِّين، والقساوسة، والمثقفين. ويمضى هذا الحكم بطريقة ما فى اتجاه تفسير معاداة العقلانية anti-intellectualism التى تُذكرنا ببعض اللّادولتيِّين[٢٧].

ويركِّز اللادّوليتون الفرديون بصورة رئيسية على إنكار الدولة لحقوق وحريات الفرد، وبصورة خاصة حريات السوق والملكية. ويصدُق هذا بصورة خاصة على كثير من الفرديِّين الأمريكيِّين ويميل اللادّولتيون الفرديون، معًا، إلى عدم الثقة فى أىّ كيانات جماعية، أو مشتركة، أو مشاعية، حيث تكون الدولة هى الأكثر شناعة فى مثل هذه الجماعيات. وفى نظر جودوين، وشتيرنر، وروثبارد، كما رأينا، يكون التعاون أو العمل الجماعى غير موثوقيْن بصفة جوهرية. وفى نظر شتيرنر فإنه نظرا للأسبقية الأنطولوجية للأنا، يجرى النظر إلى المجتمع بصورة لا يمكن تفاديها على أنه "شَبَح" عقلىّ آخر[٢٨]. وقد رفض جودوين التعاون على أسس من نفعيته الفردية (Godwin 1976, Clark 1977). وبصورة مماثلة، يُنكر روثبارد، منطلِقًا من أساسٍ للحقوق الطبيعية، مجرد وجود المجتمع، معلِّقًا بأنه، ليس هناك كيان موجود اسمه "مجتمع"، هناك فقط أفراد متفاعلون (Rothbard 1978, 35). والبشر أنانيون بصورة جوهرية. ويمكن أنْ يكون تعبير "مجتمع" مجرد نعت للأفراد المتفاعلين.

كذلك فإن للادولتيِّين الجماعيِّين، والتبادليِّين، والشيوعيِّين نظراتهم المميِّزة الخاصة بهم. ويميل برودون و باكونين إلى النظر إلى الدولة على أنها وحشية ولكنْ مرحلة عابرة فى تطور المجتمع. وفى نظر باكونين، كان الألمان هم الدولويِّين Statists الوحيدين الملتزمين بالفعل فى أوروبا. وقد عقد صلات مباشرة فى هذا السياق، ليس بدون شيء من التسلية العَرَضية، بين ماركس و بيسمارك. كما نظر باهتمام وتعاطف إلى الفيدرالية الأمريكية واعتبر أن البريطانيِّين لم يكن لديهم فى الواقع تراث دولة على الإطلاق (Bakunin 1990, 14 and 26).

والحقيقة أن إنتاج كروبوتكين (وفى أواخر القرن العشرين إنتاج بوكتشين) أوسع نطاقا وأكثر تفاؤلا من إنتاج باكونين. وفي نظر كروبوتكين لا تقوم الدولة بتقويض وتدمير الأفراد بوصفهم كذلك، بل تقوم بالأحرى بتقويض وتدمير المجتمعات الطبيعية، المتجانسة، العضوية، التى ينمو فيها الأفراد. ويسمى بوكتشين مثل هذه المجتمعات الطبيعية "جماعات القرابة" affinity groups. ويرى كروبوتكين نموذجا فى تطور المجتمعات، ملاحظا أنه "كلما قام النوع البشريّ ببداية جديدة فى الحضارة، فى اليونان، أو روما، أو أوروبا الوسطى، مَرَّ عبر نفس المراحل – القبيلة، القرية، المشاعة، المدينة الحرة، الدولة – حيث تنشأ كل مرحلة بصورة طبيعية من المرحلة السابقة" (Kropotkin 1914, 165). وتوجد الدولة لتدمير الأشكال الطبيعية للاتحاد الفيدراليّ. وفى نظر كروبوتكين، كان هذا التدمير يمثل سياسة البابوات، وعواهل أوروبا، والبرلمانات، وحتى الكونڤانسيون الثورى فى فرنسا. واعتقد كروبوتكين، مع هذا، أنه تحت هذه السيطرة الخانقة للدولة، ما تزال المساعدة المتبادلة تعيش فى "عدد لا نهائى من الجمعيات" (Kropotkin 1914, 294). وكانت مهمة اللادولة تتمثل فى تشجيع النشأة الكاملة لهذه الجمعيات الطبيعية.

ومن المهم أنْ ندرك أنه فى نظر معظم اللادولتيّين، لا شيء يُصلح الدولة. غير أن برودون و باكونين استثناءان فى هذه النقطة[٢٩]. وتنظر كل مدارس اللادولة تقريبا إلى التراث الدستورى الليبرالىّ، والدولة اليعقوبية، والديمقراطية البرلمانية الليبرالية، وبصفة أخص الدولة الاشتراكية، على أنها أوهام. وقد اعتاد باكونين إلى الإشارة إلى الدولة الماركسية على أنها "الكذبة الكبرى للقرن – البيروقراطية الحمراء"[٣٠]. وأعلن كوبوتكين بازدراء مماثل: "الراديكالىّ الحديث مركزىّ، نصير للدولة، يعقوبىّ حتى الصميم، ويقتفى الاشتراكىّ خُطاه" (Kropotkin 1903, 41).

الحرية والمساواة

فى نظر كثيرين من اللادولتيّين يتمثل السبب وراء أنه ينبغى الاشمئزاز من الدولة فى أنها جذر كل إكراه. وكما أكد بيركمان فإن "حياة بدون إكراه تعنى الحرية". وكان الالتزام اللادولتىّ بقيمة الحرية يستتبع بالضرورة رفضا للدولة (Berkmanl 1977, 9). ولم تكن الحرية، فى هذه القراءة، "غاية" فلسفية مجردة يُطمح إليها، بل، كما اعتقد روكر، "الإمكانية الملموسة الحيوية لكل كائن بشرى" (Rocker 1989, 31).

وقد يُفترض من هذا أن كل اللادولتيّين كانوا ملتزمين بقيمة الحرية. وهنا تبرز مشكلتان، إحداهما أكثر تعقيدا من الأخرى. وإذا أخذنا المشكلة الأبسط أولا فإنه: ليس من الواضح أن كل اللادولتيّين قدَّروا قيمة الحرية أو الاستقلال فوق كل شيء آخر. ويرفع شتيرنر، من ناحيته، بصراحة من شأن "الامتلاك/السيادة الفردية/الاستقلال الفردى" ownness أو الخصوصية Eigenheit، فوق الحرية. والحرية، بكلمات أخرى، تخضع دائما لقيمة الأنا ego. وبصورة مماثلة فإن القيمة والمحتوى المفترضين للحرية كانتا، فى نظر شتيرنر، لا شيء أكثر من مجموعة

من الأوهام غير جديرة بالثقة و"الأشباح" الذهنية للعقل البرجوازى. وكما عبّر شتيرنر فى نثرة البالغ الوضوح: "الحرية، توقظ غضبكم العارم ضد كل شيء لا يتمثل فيكم؛ الأنانية، تدعوكم إلى الابتهاج بشأن أنفسكم، إلى المتعة؛ والحرية، تمثل تَوْقًا، احتجاجا رومانسيًّا أملا مسيحيًّا... 'الامتلاك'، واقع" (Stirner 1971, 118). وحتى عندما يناقش شتيرنر الحرية، فإن نقاشه بعيد عن أنْ يكون واضحا حول ما إذا كان يقبل أيًّا من المفهومَيْن السلبىّ أو الإيجابىّ. ويعلق الكاتب اللادولتىّ الأمريكىّ چون كلارك، مقتفيا أثر بصيرة شتيرنر، بأن: اللادولتية هى النظرية السياسية الرئيسية التى حاولتْ التوليف بين قيمتىْ الحرية السلبية والإيجابية فى نظرة واحدة، أكثر شمولا، لحرية الإنسان" (Clark 1976, 61ff).

غير أن هذه الرغبة فى التوليف لا يشارك فيها دون شك غالبية اللادولتيِّين. ويقود هذا إلى المشكلة الثانية، أىْ، أنه، بصورة مماثلة لحالة اللِّيبرالية، توجد اختلافات رئيسية فى التفسير بشأن معنى الحرية. وكما هو الحال مع اللِّيبرالية فإن هذه المعانى المتميزة للحرية تحمل مقتضيات اجتماعية واقتصادية مختلفة. والنظرة الأكثر أرثوذكسية للادولتيِّين هى أنهم يشتركون فى مفهومٍ للحرية السلبية، وهو عمليا نفس المفهوم الخاص بكثير من اللِّيبراليِّين الكلاسيكيِّين (Fowler 1972). وتُفْهَم الحرية فى هذا السياق على أنها قليلٌ من الإكراه أو القسر المادىّ المتعمَّد. وهذه النظرة مميَّزة بصفة خاصة للادولتية الأمريكية. ومن الجلىّ تماما أن روثبارد يعرِّف الإكراه على أنه "العنف المادىّ العدوانىّ ضد الشخص والملكية" (Rothbard in Pennock and Chapman eds 1978, 193). ويؤكد، بالتالى، مثل بيركمان (وهو لادولتىّ شيوعىّ)، أن إلغاء الدولة سيعنى إلغاء المصدر الرئيسىّ للإكراه، وبالتالى تعزيز الحرية. وترتبط حجة روثبارد بمبدأ ملكية الذات لديه وبديهية عدم العدوان: أنه إذا كانت للأفراد حقوق مطلقة فى الملكية على أجسامهم، فلا ينبغى إذن أنْ يقوم أحد بإكراههم. وبالتالى فإن كل شخص له "الحق المطلق فى أنْ يكون 'حرا' من العدوان" (Rothbard 1978, 23).

ومن ناحية أخرى، يبدو أن بعض اللادولتيِّين الشيوعيِّين يجادلون أكثر بروح الحرية الإيجابية (Croweder 1991, 10). وهذا المفهوم المحدَّد للحرية الإيجابية لم يقم بتسهيل موقف أكثر اعتدالا إزاء دور أو وظيفة الدولة، مع ذلك، كما فعل مع اللِّيبرالية الاجتماعية عند ت . هـ. جرين T. H. Green. واللادولتيون الذين فكروا فى فَهْمٍ أكثر إيجابية للحرية صاخبون مثل الفرديِّين فى رفضهم للدولة. وهناك عناصر عديدة ماثلة فى هذا التصور الإيجابىّ عن الحرية. أولا، لم تكن الحرية تقتصر على غياب القسر، رغم أن من الواضح أن القسر كان ما يزال مقبولا باعتباره عاملا مهما فى بحث الحرية. وبهذا المعنى كانت الحرية تحرُّرًا من القسر فى سبيل السعى وراء غاية إيجابية. وكانت الحرية الإيجابية تشمل الحكم الذاتىّ، والتشريع للنفس، واختيار المرء لغاياته الخاصة بصورة مستقلة. وقد حقق نوع كانطىّ جديد محدَّد من هذه الحجة، In Defence of Anarchism (1970) [دفاعا عن اللادولتية] لـ ر. ب. ڤولفR. B. Wolff، شعبية خاصة فى بعض الدوائر الأكاديمية. ورغم أنه يُبْدِى فَهْمًا ضئيلا جدا لتنوُّع الفكر اللّادولتى، يقدم ڤولف مناقشة فلسفية جبارة تهدف إلى إيضاح أن الاعتراف بالسلطة لا ينسجم مع التزامنا المهيمن بالعمل كعناصر مستقلة ذاتية الإدارة. وأىّ واجب لطاعة السلطة من الناحية القانونية يعنى تخلِّيًا عن الاستقلال الذاتىّ. وقد خلقت مناقشة ڤولف ذوق أقلية للأدبيات الفلسفية فى العقود الأربعة الماضية. غير أنها، رغم اهتمامها الجوهرىّ، هامشية بالنسبة للتيار الرئيسىّ للفكر اللادولتىّ والممارسة اللادولتية[٣١].

ثانيا، تتعلق الحرية باختيار الأهداف التى، كحدٍّ أدنى، لا تُسيء إلى الآخرين، أو تستغلّهم، أو تحط من قدرهم. وبكلمات أخرى، يجب أنْ يكون للأهداف بُعْدٌ أخلاقىّ. وهذا البُعْد الأخلاقىّ جزء من المعنى المكوِّن للحرية[٣٢]. ثالثا، تتعلق الحرية بالنمو الذاتى للكائن البشرىّ، أو، كما يعبِّر روكر، بدفع "كل القوى، والطاقات، والمواهب، التى حَبَتْهُ الطبيعة بها إلى كامل النمو" (Rocker 1989, 32). وأخيرا يجب أنْ تكون الأهداف الأخلاقية المكوِّنة راسخة فى مجتمع.

والواقع أن الأهداف والأغراض ذاتها مستمدة من مجتمع أو من غرائز مشاعية طبيعية لسجايانا. وهذه فرضية جوهرية للادولتية الشيوعية[٣٣].

وفيما يتعلق بالمساواة، تتباين المعتقدات اللادولتية وفقا لتصوُّراتها للطبيعة البشرية وطابع القيمة. والنظرة الأكثر صرامة للمساواة – أيْ نظرة الأنانية الشتيرنية Stirnite egoism – ترى أن كل شيء بالإضافة إلى الأنا وَهْميّ وبالتالى يمكن أن تُفْهَم الأنوات egos على أنها متساوية شكليا وإجرائيا. ويجب أن يتعامل الأنانىّ egoist مع كل دعاوى الهيراركية أو التفوق على أنها زائفة. وفى حالة لادولتيِّين فرديِّين آخرين تصير طبيعة المساواة أكثر صراحة. ومع موقف جودوين، يملك كل إنسان على قدم المساواة القدرة على التفكير والحكم فيما يتعلق بمصالحه/ها وسعادته/ها. وأىّ هيراركية غير مقبولة؛ ويجب مقاربة كل فرد على أنه قادر بصورة متساوية على التفكير. وفى التراث اللادولتىّ الأمريكىّ، تتبع المساواة من الأنا المنعزل المطالب بالحق الطبيعىّ فى الملكية فى جسمه/ها وفى ألَّا يتعرض للعدوان، وكذلك فى أنْ يتمتع بوصول متساوٍ إلى السوق. وفى حالة ليف تولستوىLeo Tolstoy كانت المساواة تقوم على المبدأ اليهودىّ–المسيحىّ عن مساواة الأرواح. وفى نظر تولستوى، كانت مملكة الله داخل كل شخص منا وكانت تعنى الاحترام الدينىّ المتبادل لكل شخص (Tolstoy 1974).

والقراءة الأكثر شكلية للمساواة فى الفردية يمكن أن تتعارض مع الرؤية الأكثر جوهرية للمساواة والتى نجدها عند اللادولتيِّين الشيوعيِّين. وفى نظر اللادولتيِّين الشيوعيِّين والجماعيِّين لم يكن يُنْظَر إلى المساواة السياسية، أو القانونية، أو الاقتصادية، على أنها كافية. وكانت المساواة شيئا أبعد مدًى. وفى حالة كروبوتكين، كانت المساواة تقوم على أساس افتراض الحاجة. وكانت لكل شخص حاجات مادية، وعقلية، وثقافية أساسية بعينها كان ينبغى تلبيتها بصورة متساوية داخل المجتمع. وكانت هذه الحاجات تشكِّل رفاهية الفرد البشرىّ. وفى حالة اللادولتيِّين الشيوعيِّين، كانت المساواة على وجه الخصوص فى إحساس اجتماعى

جوهرىّ يرتبط بصورة وثيقة بتحقيق الحرية الاجتماعية الحقيقيــة. وفــى حالــة الفرديّين، كانت القراءة الإجرائية الأكثر شكلية للمساواة ترتبط بالحرية الــسلبية – فى صورة حق متساوٍ فى الحرية المتساوية. وكان من شأن مجادلة ترسيخ حاجات فردية جوهرية، وتلبيتها من خلال مجتمع، أنْ تصدم معظم الفــرديّين باعتبارهــا إنكارًا للحرية.

العدالة، والملكية، والاقتصاد

تتمثل قيمة أخرى من القيم التى كان يحتكم إليها اللادولتيون علــى نطــاق واسع فى العدالة. وكان يُنْظَر إلى العدالة فى العادة بصورة مستقلة عــن القــانون. وكان مفهوم القانون مرتبطا بممارسات الحكومة، والدولة، والسلطة[٣٤]. وبالتــالى: إذا كانت هناك علاقة بين الأمريْن فإنها ستتمثل فى أن العدالة كانت تعمل كمعيــار تقييمىّ يُوضَع ضد الممارسات التشريعية. ومن هنا يغدو مفهوم المجتمــع العــادل أخلاقيا أساسيًّا بالنسبة للفكر اللادولتىّ، غير أن السؤال يبقى – ما هــى العدالــة؟ هناك معنيان متميزان ينتشر بهما مفهوم العدالة فى الفكر اللادولتــىّ. وكمــا هــو الحال مع مفهوم المساواة، يرتبط أحد المعنييْن بفَهْمٍ أكثر إجرائية والآخر بنمــوذج أكثر جوهرية وتوزيعية.

كما أن النقاط السابقة كاشفة فيما يتعلق بطبيعة النظرات اللادولتيــة بــشأن الاقتصاد. ويمكن القول بصفة عامة إن كل المدارس اللادولتية تُعــارض مفهــوم رأسمالية الدولة والاقتصاد الأوامرىّ القائم على أساس الدولة. وإلى جانــب هــذا الحكم الأكثر سلبية، يغدو من الصعب تمييز أساس مشترك. وهناك بلا شك ارتباط غامض ما باقتصاد لا مركزىّ. ومــع الفــرديّين الأمــريكيّين – واللادولتيّــين – الرأسماليّين على وجه الخصوص – تصير الــسوق غيــر المنظمــة كليًّــا هــى النموذج[٣٥]. ويصير الإنتاج مسألة مختلفة للغاية عن التوزيــع. وفــى اللادولتيــة

الشيوعية، يكون الإنتاج والتوزيع كلاهما مرتبطيْن بالكامل وجماعيّيْن. ويصير نموذج السوق التعاقدية عند پرودون والفردية الاجتماعية معلَّقيْن في منتصف الطريق بين هاتين الفكرتين. ونظريته متساوية إلى هذا الحد أو ذاك مع الشكل اللادولتيّ لاشتراكية السوق.

وكان أول لادولتيّ واعٍ ذاتيا ينشر مفهوم العدالة بقوة في مناقشته للمجتمع هو پرودون. غير أنه ينبغي أنْ نذكر، رغم أيّ صيت راديكاليّ للوهلة الأولى، أن فهمه ذو طابع اقتصاديّ وأشبه ببعض أشكال اللّيبرالية الكلاسيكية. وقد أكد پرودون، في سياق مقارنته بين حجة "أهليةَ التعاقد" Status to contract عند السير هنري مينSir Henry Maine، وفكرة "المناضل في سبيل المجتمع الصناعي" عند سپنسرSpencer أن المجتمعات فيما كانت تتطور نحو اللادولة انتقلتْ من الحكومة إلى التعاقد. ولم يكن هذا عقدا مع أيّ حكومة. وكان پرودون انتقاديا بصورة عميقة لمنظِّري "عقد الحكومة" من أمثال لوك و روسو. وفي نظر پرودون، حلّ العقدُ محلَّ الحكومة. وكان العقد، فيما اعتقد، يتعارض مع السلطة ويدل على الطابع التبادليّ (Proudhon 1989, 206-7) وسوف يضطلع الناس بالمسئولية عن حيواتهم الخاصة ويتفاعلون عن طريق التعاقد والتبادل. وكان العقد التزاما مفترضا ذاتيا تماما. ولهذا فإنه، في نظر پرودون، أداة نقل مثالية للادولة. وكان الاستثناء الوحيد على هذه الرؤية التعاقدية يتمثل في العائلة، التي كان پرودون ما يزال يفهمها، بصورة يتعذر تفسيرها، بشروط هيراركية وبطريركية كليًّا. وبصورة عامة، كان پرودون عنيدا في اعتقاده أنه يجب أنْ توجد مساواة جوهرية في التعاقد، وهذه المساواة الجوهرية هي التي تميِّزه عن اللادولتيِّين الفرديِّين الأحدث عهدا.

وكان العقد يقوم بوظيفتين: أولا، كان يستوجب ضمان التبادل الاقتصادي المتكافئ؛ ثانيا، كان يضمن الحرية، حيث كانت العلاقات طوعية بصورة خالصة ومتحرِّرة من الإكراه. وكان ينبغي أنْ يطبع العقد بطابعه الشكل الجديد للمجتمع، وهذا شيء سمّاه پرودون أيضا "مجتمعا تكافليا" guaranteeist society. وانتهى

برودون إلى الحديث عن هذا المجتمع بتعابير صوفية ودينية تقريبا(٣٦). وما هو غير مدهش، ولكنه مُرْبك مع هذا، هو مفهوم العدالة الذى كان ينشره. فالعدالة تتعلق بعقود متكافئة. ويسمى برودون هذه بـ "العدالة التبادلية" commutative justice. وفى العهد الحاضر نعتاد على قيام هايك ومساعديه بنشر هذه الفكرة، التى لا تقوم إلا بتعزيز المظهر المتسم بتوجُّه السوق بصورة أكبر عند برودون. ويلاحظ برودون: "العدالة التبادلية، حُكْم/سلطة العقد، النظام الصناعى أو الاقتصادى، هذه مترادفات مختلفة لنفس الفكرة". ومن الأهمية بمكان هنا واقع أن برودون فى معرض الدفاع عن هذه الفكرة الإجرائية والتبادلية، صَبَّ جامَ احتقاره على المعانى التوزيعية للعدالة، والتى قد نميل الآن إلى ربطها بالاشتراكية الإصلاحية واللِّيبرالية الاجتماعية. وقد أكد أن العدالة التوزيعية ترتبط بالسلطة، والقانون، والحكومة. وهى تعنى أن شخصا ما يخطط ويضع النماذج. ومثل هربرت سبنسر، نظر برودون إلى عدالة التوزيع على أنها إقطاعية الطابع. على أن من المهم أنْ ندرك أنه رغم كراهيته للشيوعية وعدالة التوزيع، لم يُضمِر حُبًّا لفكرة سوق غير منظمة (Proudhon 1989, 112).

ويستدعى كُتّاب فرديون لاحقون، خاصةً فى التراث الأمريكىّ، بعض أفكار برودون. ولا شك فى أنه توجد معارضة واضحة لعدالة التوزيع. وفى حالة كُتّاب مثل روثبارد، يحظَى الحق الطبيعىّ للمرء فى جسمه، وملكيته، وحريته بأهمية عليا. ويستتبع هذا فَهْمًا أكثر شكلية بكثير للعدالة الإجرائية. وروثبارد غير معنىّ بالمساواة الجوهرية لأطراف العقود، بل فقط بأنه لا ينبغى أن يُمْنَع الأفراد من التعاقد. وحقوق ملكية المرء فى جسمه، ورأسماله، لا ينبغى التدخل فيها ولا ينبغى أنْ يكون المرء عرضة للأذى أو العدوان. والعدالة تتعلق بتعزيز "مجموعة قانونية تحرُّرية" طوعية، تتمحور على الحقوق الفردية الشكلية (Wieck in Pennock and Chapman eds 1978, 217). ويتجاهل روثبارد كل التراكمات الكبيرة من الملكية والمعوقات الاجتماعية التى يمكن أنْ تؤثر على القدرة على التعاقد. وما كان يمكن أنْ يقبل أىٌّ من برودون، أو شتيرنر، أو جودوين هذه الحجة الأخيرة، خاصة

الصفة المقدسة التى يضفيها روثبارد على حقوق الملكية. وكان كلٌّ منهم سيرفض الحجة لأسباب مختلفة جدا. وقد رفض برودون، بوجه خاص، الحق المطلق فى الملكية بوصفه تشجيعا على إساءة استخدامه. وهذا هو ما كان يكمن وراء تصريحه المراوغ "كل ملكية سرقة".

وهكذا أقرّ الفرديون الأمريكيون تطبيقا أكثر صرامة للغاية لسوق حرة. والاختلاف بين اللادولتيّين الفرديّين والليبراليّين الكلاسيكيّين المعتدلين ضئيل حول هذه النقطة، أىْ أن ليبراليّين كلاسيكيّين كثيرين يعتقدون أن البشر أنانيون وحريصون على مصالحهم الشخصية ولا يمكن الوثوق بهم فى منتدًى غير منظّم بالكامل. وفضلا عن هذا فإنه نظرًا إلى أن كل أنا يُدرك هذا فمن العقلانى أنْ يوافق الأفراد على حدٍّ أدنى لجهاز دولة لأداء وظائف عامة بعينها. ولا شك فى أن هذا كان اتجاه كُتّاب ليبراليّين مثل روبرت نوزيك وجيمس بيوكانان. ومن ناحية أخرى، يقترح اللادولتيّون الرأسماليون الفرديون إما أنْ يتكيف البشر مع وضع غير منظم إلى حد بعيد أو أنْ يؤجِّر الأفراد الخدمات (التى كانت تؤديها الحكومات من قبل) فى السوق الحرة، بما فى ذلك عمل الشرطة والقضاء.

وفى نظر اللادولتيّين الشيوعيّين والجماعيّين، كان يُنْظَر إلى العدالة على وجه الحصر تقريبا من نواحٍ توزيعية. وفى نظر كروبوتكين، كان هذا يرتبط بتطور نشوئىّ. وكما قرَّر: "تتطور مشاعر العدالة، إلى هذا الحد أو ذاك، مع كل الحيوانات الاجتماعية. ... وبالتالى تضع الروح الاجتماعية حدًّا للصراع المادىّ، وتُفسح مجالا لتطور مشاعر أخلاقية أفضل" (Kropotkin 1914, 58-9). وكانت هناك اختلافات فيما يتعلق بمعايير التوزيع. وكان إيمان باكونين بالتوزيع يقوم على افتراض أداء العمل أو النشاط فى كوميونة. ونظر كروبوتكين إلى عملية كهذه على أنها خاطئة حيث إنها كانت تحتوى على بذور معاملة غير متكافئة (Avrich 1967, 29). وعند كروبوتكين، حلَّتْ محلَّ الصحراء desert أو العمل، "الحاجة" بوصفها المبدأ التوزيعىّ الأساسىّ. والحقيقة أن التوزيع كلمة مضللة حيث إنه لا أحد سيقوم

بالتوزيع؛ وبالأحرى سيكون هناك تغيير فى طابع الإنتاج وبالطريقة التى يستهلك بها الناس.

وكان تحليل كروپوتكين يقوم على افتراض حجة أنه لا وجود لإنتاجٍ فردىّ. فالجنس البشرىّ هو الذى يخلق الثروة. وهذه الثروة تستولى عليها قلة بصورة غير مشروعة. ولهذا فإن الملكية الخاصة تتعارض مع طبيعة الإنتاج وخلق الثروة. ولكى يتطور البشر بالكامل، يجب إعادة تخصيص الثروة للبشرية. والمبدأ، كما يصوغه كروپوتكين، يجب أنْ يكون: "الكلّ للكلّ!... ما ننادى به هو الحق فى الرفاهية للكلّ!" (Kropotkin 1968, 15). ولكل شخص الحق فى أنْ يعيش. وأنْ يعيش يعنى أنْ تكون له حاجات، ومثل هذه الحاجات تجرى تلبيتها عندما يُعاد تخصيص الثروة وإعادة توزيعها وفقا للحاجات. والحاجات على السواء مادية فيما يتعلق بالطعام، والكساء، والسكن، وثقافية فيما يتعلق بالتعليم. وفى هذا السياق، تصير النظرة اللادولتية الشيوعية للاقتصاد متميزة بصورة ملحوظة عن نظره اللادولتىّ الفردىّ. ويجرى تصوُّر الإنتاج والتوزيع على أنهما مشروعان مشاعيان متكاملان، حيث يتم إنتاج السلع لتلبية حاجات الكل. ويعرِّف كروپوتكين علم الاقتصاد السياسىّ على أنه "دراسة حاجات النوع البشرىّ، ووسائل إشباعها بأقلّ تبديد ممكن للطاقة البشرية"، أو كما يُعيد تسميته: "فزيولوچيا المجتمع" (Kropotkin 1968, 238, 241).

مشكلة التنظيم السياسىّ

تتمثل واحدة من المشكلات الرئيسية التى تواجه اللادولة فى صياغة أىّ تفسير للتنظيم السياسىّ فى الاتّهام بأن اللادولة عقيدة غير واقعية وساذجة، ويوتوپية، بصورة جلية، ومن غير المرجَّح أنْ تنجح واللادولة متخمة بأنماط من المجتمع المثالىّ. ولا شك فى أن بعض الكتاب اللادولتيِّين كانوا جامحين وغير

عمليّين في مقترحاتهم، على حين أن آخرين كانوا أكثر توازُنا، وبراجماتية، وتدريجية في مقاربتهم. ومن الجليّ أن أولئك الذين عملوا عبر وسيط التعليم على ثيمات لادولتية كانوا يملكون نظرة أطول أمدًا. ومدرسة سامرهيل Summerhill التي أسَّسها أ. س. نيلA. S. Neill مثال على ذلك(٣٧).

وهناك بعض المعتقدات المشتركة داخل اللادولتية تتعلق بالأساس التنظيميّ للمجتمع. ويعتقد معظم اللادولتيِّين أن أيّ مجتمع مستقبليّ سيكون غير هيراركيّ، وغير إكراهيّ، وتحرُّريًّا. وعلاوة على هذا فإن الدولة-الأمة يُنْظر إليها بصورة واضحة تماما على أنها زائلة من المشهد التاريخيّ، ببيروقراطياتها، وقضائها، وشرطتها، وجيشها. وإذا كان لحكومة أولية ما أنْ تبقى فإنها ستكون مخفّضة إلى حد أدنى ومفترضَة على أساس القبول. وستكون، كما عبرّ أحد الكُتّاب، "حكومة بلا سياسة" (MacIntosh in Pennock and Chapman eds 1978, 268). ويمكن أنْ تكون هناك، في بعض الحالات، فيدراليات فضفاضة غير إلزامية، غير أن "اللّا مركزة" ستكون كلمة السر. وفيما وراء اتفاقية الحد الأدنى هذه يبرز عدد من النظرات المختلفة.

ومع الفرديِّين الأمريكيّين، وبصورة خاصة اللادولتيِّين الرأسماليِّين، يمكن أنْ يقوم الأفراد في سوق حرة بكثير من نشاط الحكومة أو الدولة السابقة. وكما يعبر اللادولتيّ الأمريكي بنچامين تاكرBenjamin Tucker فإن "اللادولتية الحقيقية مانتشيسترية Manchesterism (*) متماسكة" (quoted in Clark in Pennock and Chapman eds 1978, 19). وتوجد اللادولة حيث "لا توجد إمكانية للعدوان الإكراهيّ ضد شخص أو ملكية أيّ فرد" (Rothbard in Pennock and Chapman eds 1978, 191-2). ومعارضة الدولة لا تعني بالضرورة، في نظر روثبارد معارضة الخدمات التي تقدّمها الدولة. ويتصوَّر روثبارد وضعا من الفردية

(*) المقصود بالمانتشيسترية رأسمالية مدينة مانتشيستر في مانتشيستر الكبرى أو مدرستها أو ليبراليتها – المترجم.

الطوعية الكاملة وحتى كلمة "مجتمع" يُنْظَر إليها على أنها خيال جمعيّ. وطالما وافق الأفراد بصورة طوعية على التحكيم فإنهم سيكونون قادرين على أنْ يؤجِّروا حتى المحاكم القضائية والشرطة. ويؤكد روثبارد أن الناس يمكن دعوتهم إلى حضور محكمة لتجرى محاكمتهم فى ظل مجموعة قانونية تحرُّرية. وبطبيعة الحال فإنه ليس هناك، فى التحليل الأخير، أىّ شيء يمكن أنْ يُجبر على امتثال الفرد باستثناء إحساسٍ بأن إجماعا تحررُيا ينبغى أنْ يتطور إذا أقرّ كل الأفراد بالحقوق الطبيعية (الأمر الذى لا يفعلونه، بطبيعة الحال). وعلاوة على هذا، من الصعب أنْ نرى ما الذى يمكن عمله فى منظور فردىّ بشأن قاتل جماعىّ، أو المعوّقين بدنيًّا، أو المجانين. كذلك، كما لاحظ كثيرون، لا توحى الأدلة التجريبية القائمة لدى الشركات الخاصة للأمن والشرطة بثقة كبيرة. ولا يوجد أىّ شيء يُوقف المجرمين أنفسهم من تكوين شرطة أو شركات أمنية خاصة. وأخيرا فإن العقاب يصير مسألة ثأر. وإذا لم يكن من الممكن التوصُّل إلى أىّ اتفاق، فإن العنف سيكون إذن الملاذ الأخير. وفى هذا الوضع سوف تشجِّع السوق ليس النظام بل الفوضى المُهلكة. ويُعَزِّى روثبارد جمهوره هنا بالملاحظة الرقيقة المتمثلة فى أنه لن يكون هنا مع ذلك أىّ شيء بقيادة الدولة يساوى هيروشيما أو دريسدن فى مثل هذا الصراع المحلىّ.

أما ماكس شتيرنر فلم يكن على الأقل دمويًّا إلى هذا الحد بشأن الاتفاق التحرُّرىّ الإجماعىّ. وهو يبدو مستقيما وعنيدا بشأن الفردية بصورة أكثر مباشرة من روثبارد. وقد اعتقد شتيرنر أن العقاب سيحلّ محلّه الثأر بين الأنوات egos. ولأنه سيجرى استبعاد كل "الأشباح" الذهنية للعقل البرجوازىّ – بما فى ذلك الحقوق الطبيعة، والملكية، والأسواق – فإن أقصى ما يمكن الأمل فيه سيكون "اتحادًا للأنانيِّين" غامضا، حيث سيسعى كل شخص إلى إشباع مصلحته/ها الخاصة[٣٨]. وببساطة لن يكون المجتمع قائما. ولن يحل محله شيء سوى الأنا "الأنا وحدىّ" solipsistic ego. وكما علَّق شتيرنر، "كل شعب، دولة، ظالم/ظالمة للأنانى" (Stirner 1971, 142). ووفقا لهذه القراءة للحياة الاجتماعية، كما كان

شتيرنر مستعدا لأنْ يُسلِّم، كانت الجريمة مشروعا شرعيا شأنه فى هذا شأن العقاب أو الثأر.

وفى حالة اللادولتيِّين الشيوعيِّين تُقَدَّم دعوى أخلاقية أقوى كثيرا لصالح القيم المشاعية والتنظيم المشاعيّ. وهذا بدوره يجعل تفسير حرية أو استقلال الفرد أكثر إشكالية. واستجابةً للحالة الفردية، أكد اللادولتيون الشيوعيون أن الفردية ذات طابع لادولتيّ وناقصة، ومعتمدة للغاية على تقلبات السوق لتحقيق الحرية أو المساواة الجوهرية، ومهيأة للتدهور فى نهاية المطاف إلى رأسمالية الدولة. وقد تصوَّر الشيوعيون والجماعيون البشر وهم يعيشون فى كوميونات صغيرة الحجم ولا مركزية وفيدرالية وغير هيراركية مرتبطة بتقاليد المجتمع القروىّ القديمة العهد. وكما سبق أنْ رأينا، يسميها بوكتشين "جماعات قرابة" (Bookchin 1986b, 47-9). وستكون الكوميونات طوعية. غير أن معظم اللادولتيِّين الذين ينتمون إلى هذا المذهب اعتقدوا أن الناس سوف يزدهرون، ويتطورون ويرغبون فى أنْ يحيوا فى هذا السياق. وأعطى كروپوتكين لهذه الدعوى تفسيرا بيولوچيًّا قويا بنظريته الخاصة بالمساعدة المتبادلة. ومن المثير أن كروپوتكين كان يستلهم أيضا فى بعض كتاباته الجهود الطوعية للصليب الأحمر Red Gross وجمعية قارب النجاة البريطانية British Lifeboat Association، بالإضافة إلى إعجابه الشهير بالنقابات الحرفية والمدن القروسطية (Kropotkin 1968, 179-84). وستكون مثل هذه الكوميونات عفوية، وتضامنية، وغيرية. وستكون صغيرة الحجم من حيث العضوية، ونوعية وظيفيًّا، وسوف تنتج لتلبية الحاجات المحلية (Kropotkin 1974). وسيجرى الهبوط بالتكنولوچيا إلى مستوى تلبية هذه الأشياء. ولهذا يدعو بوكتشين، فى إنتاجه، إلى تكنولوچيا "الشعوب" (Bookchin1986b, 68-9)[٣٩]. وسيجرى دمج العمل الجسمانىّ والذهنىّ. وسيجرى تنفيذ الإنتاج على نطاق بشرى فى وِرَش ذاتية الإدارة. وكان معظم اللادولتيِّين الشيوعيِّين حريصين بصورة خاصة على التغلُّب على الفصل بين اليد والدماغ، والعمل الذهنى والجسمانىّ. وتَطلَّع كثيرون إلى إصلاح العائلة والزواج. وكان كروپوتكين مصمِّما على أن

اللادولة الشيوعية سوف تقود إلى التحرير الحقيقىّ للنساء من الكدْح البطريركىّ والمنزلىّ. وتمثّلَ أحد مقترحاته فى أن أجهزة توفير الجهد فى المنزل سوف تساعد على تحقيق هذا (Kropotkin 1968, 161)[٤٠].

وفى حالة برودون نلتقى برؤية مختلفة، رؤية تُدْمِج عناصر من الفردية، والشيوعية، والليبرالية. وبالتالى يوصف برودون بأنه "ليبرالىّ يرتدى ملابس بروليتارية" (Graham in Goodway ed. 1989, 157). وقد تغيَّرتْ أفكاره أثناء حياته، غير أنه تميَّز عادةً بشكل من الفيدرالية التعاقدية المأهولة بفرديِّين اجتماعيِّين. وسيجرى تشكيل المجتمع فى المحل الأول من خلال عقود بين الأفراد والجماعات ستحلّ محلّ الحاجة إلى الحكومة والسياسة. وسوف تعقد الجماعات الفيدرالية أيضا اتفاقيات من أجل الدفاع القومىّ وتحكيم المنازعات. وتحولت نظرة برودون فى وقت لاحق متراجعةً إلى تأييد دولة فيدرالية، وهذا شيء كان قد اعتنقه فى سنواته المبكرة. ومن الجدير بالذكر على وجه الخصوص تصوُّره الخاص ببنك ائتمان متبادل يلعب دورا حاسما فى أىّ مجتمع فيدرالى مستقبلى. وسوف يصدر هذا البنك أوراق عمل وائتمانا بدون فائدة لتمكين الأفراد من إقامة مشروعات أعمال. ولم يكن ما عارضه برودون حقا يتمثل فى الملكية الخاصة أو الأعمال الخاصة بوصفها كذلك بل "كسب الدخل من عمل الآخرين من خلال وسائل مثل الريع، والفائدة، وأجر العمل" (Graham introduction to Proudhon 1989, ix).

وكانت السينديكالية الثورية واللادولتية السينديكالية على السواء حركتين معاديتيْن للسياسة ومعاديتين للدولة ركَّزتا "على الإمكانية الثورية الكامنة للتنظيم الاقتصادىّ للطبقة العاملة، وعلى وجه الخصوص النقابة العمالية أو النقابة الصناعية" (Holton 1976, 17, Brown ed. 1974). ولم تكن لدى السينديكالية، بوجه عام، أىّ ثقة فى الديمقراطية التمثيلية. وكانت ترفض كل أشكال تنظيم الدولة، رأسماليا كان أم اشتراكيا. وفى بريطانيا جرى التعامل مع حزب العمال المستقل Independeut Labour Party، والحركة النقابية الرسمية، واللِّيبرالية الديمقراطية

الاجتماعية بازدراءٍ متساوٍ (Mann in Brown ed. 1974, Morgan, 1975). وكــان يجرى الاعتراض على اقتصاد السوق شأنه فى ذلك شــأن الاقتــصاد الأوامــرىّ الممركز والصناعات المؤممة. وكان السينديكاليون البريطــانيون مُعــادين بعمــق لإصلاحات الرفاهية اللِّيبرالية الجديدة فى فترة ١٩٠٦-١٩١٤. وكمــا علــق أحــد الكتاب، نظر السينديكاليون إلى العناصر الأولى لدولة الرفاهية على أنها ببــساطة "مصمَّمة لتعزيز الكفاءة الصناعية والانضباط الاجتماعىّ" (Holton 1976, 35).

وكانت القوى الاقتــصادية الفاعلــة الرئيــسية للــسينديكالية واللادولتيــة–السينديكالية جماعات منتجى الطبقة العاملة، وليس المستهلكين. وكان ينبغى تــدمير الدولة والرأسمالية على السواء عن طريق "العمل المباشر" الثورىّ من جانب مثــل هؤلاء المنتجين. وكان يجرى إضفاء طابع الشرعية تماما على العنف فى مثل هذا العمل. وفى كتابه "تأملات حول العنف"، بَجَّلَ چورچ سوريل هذه الثيمة المحــدَّدة. ولم يكن يجرى تصوُّر النقابات العمالية على أنها فقــط وســائل للعمــل المباشــر الثورىّ، بل أيضا على أنها نويات لمجتمع فيدرالىّ مستقبلىّ غير ممركز. وسيكون العمال فى منطقة محلية أعضاء فى نقابة. وعندئذ سترتبط النقابات ببعضها البعض فى كارتل Cartel أو مجلس Bourse مركزىّ. وسيقوم هــذا المجلــس بالدعايــة، والتعليم، وإعداد العمال لتولِّى السيطرة على حياتهم. وستتوحد الكارتلات العماليــة أو تتَّحد فيدراليا فى منطقة وتشكل فى النهاية فيدرالية قومية. وسوف تشكل مثــل هذه التحالفات الصناعية الكبرى الأساس ليس فقط للتمــرد بــل أيــضا لمجتمــع مستقبلىّ. ورغم أنهم كانوا يميلون إلى ازدراء النظرية المجردة والنزعة الفكريــة البرچوازية، شدَّد السينديكاليون مع ذلك بقوة على التعليم الذاتى للطبقــة العاملــة. وهذا شــيء يمكــن أنْ نــراه فــى Bourse du Travail[مجلــس العمــل] عنــد بيلوتييهPelloutier فى فرنسا، وفى عصبة العــوام Plebs League، وفــى عــصبة التعليم الصناعى الــسينديكالى Jndustrial Syndicalist education League، وكليــة العمال المركزية Central Labour College، فى بريطانيا (;Brown ed. 1974, 5ff Joll 1964, 197-200, Marshall 1993, 491).

وتتعلق مشكلة فى النظرية اللادولتية بالتوفيق بين التنظيم السلطوىّ وحرية أو استقلال الفرد. وإذا كانت السلطة السياسية تستتبع الحق فى الحكم، ولا يملك أولئك الخاضعون لها اختيار ما إذا كانوا سيُطيعون أم لا (وإلا فإنها لن تكون سلطة)، فإنه يبدو بالتالى أن اللِّيبرالية يجرى نفيها. وهذه معضلة محدَّدة أمام اللادولتيِّين الشيوعيِّين والجماعيِّين الذين يواجهون قضية الحاجة إلى شكل ما من المجتمع والسلطة، والرغبة فيه. ولا يواجه الفردىّ هذه المشكلة بمثل هذه الصورة المباشرة، بل يُنَحِّيها جانبا ببساطة عن طريق إنكار كونها ملائمة.

وتتمثل طريقة فى معالجة هذه الصعوبة فى استخدام مفهوم الديمقراطية. فالديمقراطية تتوسط وتحمل القرار المستقل للفرد إلى المجال العام. ولهذا فإن السلطة تنبع من إرادة الشعب. غير أنه توجد مشكلات تتصل بهذه الحُجة أيضا. أولا، كما لاحظ أحد المعلقين مؤخرا: "الصلة بين اللادولتية والنظرية الديمقراطية كانت غامضة دائما" (Graham in Goodway ed. 1989, 171). ورغم تعاطف أكثر صراحة مع النموذج التَّشارُكىّ للديمقراطية، كانت كل المدارس اللادولتية انتقادية بصورة عميقة للديمقراطية كليًّا، لعدد من الأسباب. فى المجال الأول، تبدو قاعدة الأغلبية majoritarianism خَطِرةً حتى بالنسبة للادولتيِّين الشيوعيِّين. فالأغلبيات يمكن أنْ تتخذ قرارات لا أخلاقية بفظاعة. ومن المحتمل أن تقوم بسحق الحرية الفردية. وعلاوة على هذا، تكون الأحزاب الديمقراطية تطويعية وغير متسامحة على السواء، حيث يكون الناخبون تحت رحمة مكائد حزبية معدومة الضمير. إن حرية الفرد، أو حرية الأقلية، هى التى تكون فى خطر محدَّد فى الديمقراطية. وفى نظر الفرديِّين الأمريكيِّين، يمكن للديمقراطية حتى أنْ تقوِّض وتحطم الملكية الخاصة. وكما لاحظ برودون، فى سياق مختلف، فإنه لا يكاد يكون هناك مجال للاختيار بين استبداد عاهل مطلق واستبداد سلطة شعبية. فكلاهما يحكم الفرد بطريقة استبدادية (Proudhon 1989, 146, 244).

ويجرى توجيه انتقاد خاص للديمقراطية التمثيلية. فالتغيير الانتخابيّ والاقتراع العام لا يختلفان، وفقا لـ پرودون. إنهما ببساطة يضعان حجابا فوق إكراه الدولة. والاقتراع العام، كما لاحظ پرودون، كان يعنى الاستبداد العام. وينظر اللادوليتون إلى التمثيل دائما على أنه زائف. ولهذا انتقد باكونين "السيادة الزائفة لإرادة شعبية صورية، من المفترض أنه يعبِّر عنها ممثلون زائفون للناس فى مجالس شعبية صورية" (Bakunin 1990, 13). ومن الناحية الأساسية فإن الديمقراطية التمثيلية ترتبط، فى نظر لادولتيِّين كثيرين، بالسياسة الحزبية والدولوية Statism. وقد أصابت الديمقراطية التشاركية المباشرة نجاحا إلى حد ما أكثر من النموذج التمثيليّ، خاصةً كما شهدناها فى كوميونة پاريس. ومع هذا فإنه كان يُنظر إلى هذا أيضا بارتياب (Ritter in Pennock and Chapman, 1978, 131). وكانت الفرضية مرة أخرى هى أن الحرية الفردية ذات أهمية رئيسية وأنه يمكن بسهولة إغراقها بالأغلبيات، حتى فى المجالس التشاركية تماما. ولهذا السبب، لا تمنح الديمقراطية بالضرورة اللادولتيِّين الوسيلة لتخطِّى مشكلة السلطة والحرية.

وتتعلق مشكلة أخيرة فى النظرية اللادولتية بطريقة تحقيق الشكل الجديد للتنظيم السياسيّ. وقد أراد كل اللادولتيِّين تقريبا خلق هذا الشكل عبْر الثورة، سلمية كانت أم لا. وكان يجرى فى العادة تصوُّر طبيعة الثورة من حيث التغيير الاجتماعيّ. ولم تكن الثورة السياسية أو الاقتصادية كافية. بل كان لا بد من تغيير فى المواقف والميول الاجتماعية. وقد أكد پرودون و روثبارد أن اللادولتية يمكن تحقيقها عن طريق وسائل إصلاحية، بالعمل من خلال أبنية الدولة القائمة. وفى نظر باكونين، كان هذا شيئا بغيضا، وكان تدمير أبنية الدولة الإجراء التمهيديّ الأساسيّ لكل تغيير. ومن ناحية أخرى، آمن جودوين بقدرة الإقناع العقليّ. ولم تختف هذه الفكرة بحال من الأحوال. والواقع أن إقناع الآخرين عبْر التعليم والكلمة المطبوعة يبدو الطريق الأكثر تفضيلا فى نظر اللادولتيِّين اليوم كما كانت لفكرة تقديم قدوة أو رعاية مجتمعات بديلة جاذبية دائمة. ويذكِّر هذا بطريقة ما بالأساليب اللادولتية السلمية بوضوح لـ تولستوى والمعجب به غاندى Ghandi.

ومن ناحية أخرى، من المعروف جيدا من مختلف الكاريكاتيرات المتباينة للادولتيّين فى القرن التاسع عشر، أن درب العنف كانت له أيضا جاذبية هائلة. وقد تباينتْ أشكال العمل العنيف المباشر المقترحة. وعلى أحد الطرفين كان ما يسمى بحركة "الدعاية بالأفعال"، التى انخرطتْ، فى العادة على أساس فرديّ، فى أعمال عشوائية من إلقاء القنابل أو الاغتيال. ومع هذا كان يتطابق الدفاع عن الإجرام وقطع الطرق باعتبارهما لادولة. وكان الممثل الأكثر تطرفا لهذا الاتجاه الأخير الرفيق القصير العمر لـ باكونين، سيرجى نيتشاييف Sergei Nechaev. وقد ألّف نيتشاييف (بـ أو بدون مساعدة باكونين) الكتيب السيّئ السمعة Revoltionary Catechism [مجموعة التعاليم الثورية]، الذى نادى بالإرهاب الإجراميّ الشامل كطريق إلى الأمام (Avrich 1974). وفضّل آخرون الانتفاضة المسلحة الأكثر تنظيما، غير أن هذه قدَّمتْ مشكلات ترجع إلى واقع أن اللادولتيِّين، بحكم التعريف تقريبا، ليسوا منظِّمين جيِّدين. كما اهتمّ اللادوليتون بأشكال متباينة من النشاط الإضرابىّ. ورغم أنهم استخدموا إضراب التعاطف sympathy strike، كان الشكل المفضل لمعظم السينديكاليِّين واللادولتيِّين-السينديكاليِّين هو الإضراب العام. وكان هذا يستتبع وقفًا كاملا للعمل، وفى النهاية انهيار النظام السياسىّ والاقتصادى. وداخل محلّ العمل، نادى اللادولتيون واللادولتيون-السينديكاليون أيضا بالمقاطعات والإضراب كوسائل لتقويض الأنظمة.

وفى الأدبيات اللادوليتة، كان العنف فى كثير من الأحيان يتميَّز، بطريقة غامضة، عن القوة. وكانت تجرى ممارسة القوة بصورة غير مشروعة من جانب الدول والشرطة. وكان العنف مشروعا من حيث غاياته. وقد جعل هذا كروپوتكين يشعر بوضوح بعدم الارتياح إزاء مثل هذا الموقف. وبمعنى ما، كان يجرى فَهْم العنف، دون شك بالطريقة التى تحدث بها عنه اللادوليتون-السينديكاليون وباكونين، على أنه تطهيرىّ أو علاجىّ؛ لقد كان طريقة لتنظيف إسطبلات أوچياس Augean stables من المجتمع البرچوازىّ. غير أن مثل هذا التنظيف يمكن أنْ يكون خَطيرًا من حيث إطلاق العنان لتدمير غير ضرورىّ وخسارة حياة الأبرياء[٤١].

خلاصة

أكثر من أيديولوچيات أخرى، تعانى اللادولة من تباين عميق فى النظـرات والتاكتيكات. ومع هذا فإنها لا تزال تملك جاذبية باقية والسبب وراء هذا جلىّ. فهى لا تحتوى فقط على مطالبة متواصلة بحرية الفرد ضد كل أشكال التنظيم الأوامرىّ الصارم والإكراه، وهذا شيء ظل يضرب على وتر حساس عميـق فـى الفكـر الأوروبىّ منذ النهضة والتنوير، بل يمثل أيضا استجوابا وتحدّيا مـستمريْن لحيـاة الجماعة، خاصةً الحياة المتحدة للدولة. وقد أوقع هذا المنطق اللادولتية فى مـصيدة عدد من المعضلات غير القابلة للحلّ. فمن ناحية، تلتزم اللادولتية بأهمية الفرديـة. غير أن المنطق الصارم للفردية يحملهـا إلـى حـدود العبـث. وتمثـل الأنانيـة السيكولوچية عند شتيرنر القراءة الأكثر عنادا لهذا المنطق. وإذا كان الفـرد هـو القيمة العليا والحَكَم الوحيد للقيمة، فإن أىّ شيء بالإضافة إلى الفرد مـشكوك فيـه بالضرورة. وهناك لادوليتون آخرون، مثل روثبارد، أو جودوين، أو تولستوى، لا يقومون مطلقا بحمل المنطق الأساسىّ للفردية إلى نتيجتها النهائية. وهـم يـسعون دائما إلى نوع من النهاية القائمة على التراضى، سواء تمثلتْ فى العقل، أو الحقوق الطبيعية، أو الأسواق، أو الموعظة على الجبل. ويقدّم هذا حـصونا ضـد ملاقـاة النتائج الكاملة للفردية الراديكالية فى مجابهة مباشرة.

ومن ناحية أخرى فإن أولئك اللادولتيِّين الكوميونيِّين الذين يجدون مثل هـذه الفردية الراديكالية المذرَّرة atomized مُفْرِطة يواجهون مشكلة مختلفة. وكإمكانيـة كامنة، تقف القيم والغايات الكوميونية حاجزًا أمام الحريات الفردية. وحالمـا يـتمّ تنظيم مجتمع يبدو أنه يضع قيودا مباشرة على الأفراد. وفى مثل هـذه الظـروف يجرى تقليص الحرية بصورة حتمية تقريبًا. وهناك، بالطبع، طرق بهذا الشأن. وقد أشار كروبوتكين إلى أن الطبيعة البشرية تطورتْ بصورة طبيعية لتحتـضن هـذا الشرط الكوميونىّ؛ وبكلمات أخرى، لا تدخل الإدارة الحرة فى المناقشة. ويكـون سلوك الفرد محدَّدا بيولوجيًّا. وأشار آخرون إلى أن الحرية الحقيقية إنمـا تُمـارَس

داخل مجتمع وقيَمه. وتبدو بيولوچيا كروبوتكين الآن مُزَعْزَعَة للغاية وتضع حُجة الحرية الإيجابية اللادولتيِّين الكوميونيُين فى قرابةٍ وثيقةٍ مع الدولويِّين المتحمِّسين الذين يرون أن الدولة تُجسِّد مثل هذه الحرية. ويمكن أنْ نرى الصعوبة المحدَّدة المتصلة بحرية الفرد داخل مجتمع: فى نظر اللادولتيِّين، فى محاولاتهم التعامُل مع الجريمة، والعقاب، والكسل، والانحراف الاجتماعى. والإجابات على هذه الأسئلة تقترب من السذاجة. وأكد بعض اللادولتيِّين أن الجريمة والانحراف الاجتماعىّ جرت المبالغة فيهما. فقد كانا نتاجا للدولوية، والرأسمالية، والهيراكيات الاجتماعية. ويمكن إقناع الأفراد وتربيتهم، أو، فى حالة فشل كل شيء آخر، تجاهُلهم اجتماعيِ أو إقصاؤهم من مجتمع. ومهما بدت بعض هذه الحلول المقترحة معقولة، فإن من الصعب اعتقاد أنها يمكن أنْ تواجه حقا مشكلتىْ الإجرام والانحراف. كما أن من الصعب التوفيق بين مثل هذه الممارسات اللّادولتية وقيمة الحرية. ولا يبدو أنها شروط مختلفة جدا عن العيش فى ظل سيادة قانون رسمية؛ والواقع أنها يمكن أنْ تكون أسوأ كثيرا.

وعندما يتحدث لادولتيون عن كوميوناتهم المأمولة، ما لم يكن هناك انجذاب ينطوى على مفارقة تاريخية وحمقاء أنثروپولوچيًّا نحو المشاعات القروية البدائية الماضية، يبدو الموقف بكامله ساحرا، ولكنْ غير واقعىّ ونوستالچيًّا بصورة عميقة. وبغضّ النظر عن بعض السخافات الأكثر صرامة وغرابة للّادولتيِّين الفرديِّين. يعبِّر اللّادولتيون الشيوعيون، والجماعيون، والتبادليون، عن رؤية ألفية عما قد نودّ فى الواقع أنْ يكون فى لحظاتنا الأفضل، ولكنْ التى نعرف أنها رؤية ميئوس منها نسبيا.

هوامش الفصل الخامس

(١) فكرة الاستغناء عن الدولة أو الحكومة، بمعنى أكثر إيجابية، يمكن أن تؤخذ بمعنيين. فهي إما أن تُثرِى يوتوبيا غير ضارة، مهجورة، غير عملية، شيئا ما ينبغي تجاوزه، أو يمكن أن تدلّ على بديل عملي معاصر للدولة. والقدرة على العيش في مجتمع بلا دولة كهذا تتناسب بدقة مع النضج الشخصي والسياسي.

(٢) كما يعلّق أحد الكتاب، "اللّادولتية، التي تشمل كما هو الحال طيفا واسعا من الأفكار، لا يمكن تعريفها على وجه الدقة في تعابير أيديولوجية كالماركسية" (اُنظرْ Cahm 1989, ix؛ اُنظرْ أيضا المناقشة في Gaus and Chapman in Pennpck and Chapman eds 1978, xvpp; Perlin ed. 1979; Ritter 1980; Miller 1984, 2; Walter 2002; Sheehan 2003; Ward 2004).

(٣) تُعتبر اللّادولتية، في نظر بعض المعلّقين، مثيرة لليأس تماما ولا معنى لها مطلقا كأيديولوجيا (اُنظرْ Hobsbawm 1977b).

(٤) كان باكونين ينظر بتأييد إلى انتقادات ماركس لـ برودون في "بؤس الفلسفة".

(٥) يتحدث چيمس چولJames Joll عن زينون والرواقيّين. (اُنظرْ Joll 1964, 13؛ أيضا Marshall 1993, 70).

(٦) يؤكد تيلور أن المشاعات الفلاحية، والمشاعات القروية، والكيبوتسيم، والكوميونات الخيالية داخل دول متقدمة لها طابع لادولتيّ (Taylor 1982, 35-7).

(٧) لكيْ نكون منصفين، يعترف تيلور جزئيا بهذه الدعوى الأخيرة، مع أنه ما يزال يميل إلى التعامل معها بطريقة مفاهيمية لاتاريخية، معمّمة بطريقة ما.

(٨) ديڤيد آپتر أيضا يصوغ نفس الفكرة بمنتهى الوضوح، أيْ، أن اللّادولتية تجمع بين نقد اشتراكي للرأسمالية ونقد ليبرالي للاشتراكية (اُنظرْ The Old Anarchism and the New in Apter and Joll eds 1971, 1-2؛ واُنظرْ أيضا، لنفس الفكرة تقريبا، Miller 1984,3).

(٩) كانت هناك مجموعة صغيرة ولكنْ فعّالة من الكتّاب اللّادولتيّين في بريطانيا أثناء الفترة من أربعينيات حتى سبعينيات القرن العشرين (اُنظرْ، على سبيل المثال: Read 1938; Comfort 1946; Woodcock 1972a; Stoeher ed. 1977; Goodway ed. 1994).

(١٠) يشمل لادولتيُو كراودرCrowder الكلاسيكيون جودوين، و برودون، و باكونين، و كروبوتكين (انظرْ Crowder 1991). وقائمتي أشمل.

(١١) يمكن أيضا إدراج بعض المواقفيّين situationists باعتبارهم لادولتيِّين (أُنظـرْ Marshall 1993, 549ff or Knabb 2007).

(١٢) كان لدى عنصر من التراث اللّادولتي الشيوعي والفردي معتقدات تنويرية متفائلة قوية جـ في الطبيعة البشرية والعقل الموضوعي في الشئون البشرية؛ ومن الصعب ربط هذا المنظـ بموقف ما بعد ثقافي.

(١٣) ربما كانت هناك تماثلات مثيرة بين مظاهر لـ "دعاية الأفعال"، في تسعينيات القرن التاسع عشر، وبعض النشاط المعادي للرأسمالية في أوائل القرن الحادي والعشرين، رغم أن مـ المحتمل أن الحركة الأسبق كانت عنيفة بصورة أكثر جوهرية في التاكتيكات.

(١٤) هذا التراث الفردي في الولايات المتحدة الأمريكية ليس التراث الوحيد. هناك أيضا تراث كلٍ من السينديكالية واللّادولتية الشيوعية. والأخير مرتبط بصورة خاصة بكتابات ألكزانـ بيركمان وإيمّا جولدمان (انظرْ Felner 2005; Avrich 2006; Goldman 2006).

(١٥) بالإضافة إلى عدم الثقة العميق لعناصر حركة الإيكولوجيا، مثل الإيكولوجيا العميقة.

(١٦) وقد علّق: "نحن لا نؤمن بالمعصومية ولا حتى بالطيبة العامة للجماهير" (Malatesta 1984, 109).

(١٧) فردية هوبس مرتبطة بـ كروبوتكين بوجهات نظر ت. هـ. هكسليT. H. Huxley والنشوء التنافسي. والواقع أن هكسلي، في مقاله The Struggle for Existence in Human Society [الصراع من أجل الوجود في المجتمع البشري]، الذي حفز كروبوتكين إلى إعداد Mutual Aid [المساعدة المتبادلة]، يستعمل هوبس لشرح فكرته عن النشوء التنافسي. وقد ظهر مقال هكسلي في مجلة The Nineteenth Century في فبراير ١٨٨٨.

(١٨) كما يلاحظ كروبوتكين: "التعايش والحاجة إلى المساعدة المتبادلة والدعم أجزاء ملازمة للطبيعة البشرية ونحن لا نكتشف في أيّ وقت من التاريخ بشرا يعيشون في عائلات صغيرة منعزلة، تتقاتل على وسائل المعيشة" (Kropotkin 1914, 153).

(١٩) حول إيمان كروبوتكين بـ "الإدراك العام" للجماهير انظرْ Kropotkin 1968, 109. وحول سذاجة رأي كروبوتكين (Malatesta 1980, 34-5).

(٢٠) الصورة الغريزية، والتدميرية، وغير المنهجية لأفكار باكونين، التي أحبَّ أن يعززها، يمكن أن تكون مُبالغا فيها. ومن أجل تصحيح لهذه النظرة، انظرْ دراسة كيللي Kelly في 1982، وحول تراث باكونين،انظرْ Avrich 1970.

(٢١) للاطلاع على مناقشة عدم موافقة باكونين على تصوُّر عن النشوء والتقدم، اُنظرْ Thomas 1980, 286-8; Avrich 1967, 92ff; and Avrich introduction to Bakunin 1970, vi.

(٢٢) حول التأثير العام لـ برجسون على سوريل، اُنظرْ Scott 1919 or Pilkington 1976.

(٢٣) تحدث سوريل عن حالة ذهنية ملحمية من نوع الأبطال الهومريّين أو السوبرمان النيتشوى – عصر جديد من الفروسية والطهارة (اُنظرْ Sorel 1975, 230ff) وكما علّق ت. إ. هولمه، مترجمه: "من الصعب ... أن نفهم ثوريا يكون معاديا للديمقراطية، وإطلاقيا فى الأخلاق، ورافضا كلّ عقلانية ونسبية، ويقدّر العنصر الصوفى فى الدين ... ويتكلم بازدراء عن الحداثة والتقدم، ويستعمل مفهوما مثل الشرف مع أيّ عدم إحساس بعدم الواقعية" (Hulme 1965, 250).

(٢٤) كان أشهر دفاع مسيحىّ عن اللّادولتية بقلم ليف تولستوى، مع أن من الصعب تماما أن يوصف بأنه تفسير أرثوذكسى للعقيدة المسيحية (اُنظرْ Tolstoy 1974).

(٢٥) من الجلىّ، مع هذا، أن برودون لم يستعمل فكرة الدولة، أو السيادة، أو القانون، بطريقة متماسكة جدا (انظرْ Vernon 1982, 82ff).

(٢٦) فى نظر لادولتيّى اليوم تغيَّر العدوّ إلى كلٍّ من الرأسمالية المعولمة والشركات الكبرى المعولمة. ورغم أنه يظل يُنظر إلى الدولة على أنها اضطهادية وإلى حد كبير تحت رحمة هذه القوى العالمية.

(٢٧) هذه الثيمة لمعاداة العقلانية (أو على الأقل شكية مع المقاربات الأكاديمية) عاودت الظهور، بشكل مختلف، فى بعض الإستراتيچيات المعادية للرأسمالية فى تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادى والعشرين.

(٢٨) يرجع تعبير spook [شبح] إلى شتيرنر.

(٢٩) توجد هنا بعض الإبهامات: على سبيل المثال اهتمام باكونين و برودون بالفيدرالية الأمريكية، أو مداعبة برودون مع السياسة البرلمانية والاهتمام اللاحق بالدولة. وكما يلاحظ أحد المعلّقين فإن برودون "يستعمل تعبير 'دولة' دون ارتباك وبالإضافة إلى هذا بالنسبة لهذه النقطة أنه يعزو إلى الدولة أهمية هائلة؛ فهى 'المحرّك الرئيسى والمدير العام'.... وبشأن مسألة السلطة القضائية فإن ما يقترحه برودون، منظورا إليه بصورة مجردة بوضوح، أشبه بدولة فيدرالية منه باتحاد كونفيدرالى" (Vernon 1986, 82-3).

(٣٠) يصوغ بوكتشين هذه الفكرة بطريقة مماثلة، مشيرا إلى أن "الماركسية يمكن أن تكون حقا أيديولوچيا الرأسمالية بامتياز على وجه الدقة لأن النقاط الأساسية لنقدها ركزت على الإنتاج الرأسمالى دون أن تتحدى الحساسيات الثقافية التى تشكل أساسها وتعززها" (Bookchin 1986b, 29).

(٣١) حول قضية الحكم الذاتي (انظرْ Bakunin 1970, 30; Proudhon, 1970b, 94; Clark 1986, 255؛ انظرْ أيضا Wolff 1970 and Carter 1971) وفيما يتعلق ببعض الردود على وولف انظرْ مقالات ر. ت. ده چورچR. T. George، و ج. وولG. Wall، و پ. رايلى P. Riley فى (Pennock and Chapman eds 1978).

(٣٢) أكد ليف تولستوى أن الحرية الحقيقية تتوافق مع الشفرة الأخلاقية للموعظة على الجبل (انظرْ Tolstoy 1974)؛ انظرْ أيضا مالاتيستا بشأن الحرية التى ترتبط بالضرورة بغايات أخلاقية (Malatesta 1980, 24).

(٣٣) يُبْدِى بوكتشين نقطة مهمة جدا بشأن هذا فى مختلف كتاباته (انظرْ المناقشة فى Clark 1986, 224ff). وعند بعض الكتاب تقتضى تأكيدات بأن العقلانية، والأصالة، والتعبير عن النفس ترتبط أيضا بالحرية. وفى مناقشة بشأن هذه المسألة، يؤكد مايكل تيلور، أنه يمكن أن يشارك فى نظرة مثل التعبير عن النفس والاستقلال الذاتى "إذا تمَّ إثبات أن نشاط الاختيار النقدى، وهو أساسىّ لهذا التصور للاستقلال الذاتى، ليس له هو ذاته محدِّدات سببية"؛ على أنه يؤكد أنه ليس من المحتمل القيام بهذا. ويشير تيلور أيضا إلى عنصر إشكالى بشأن ارتباط الحرية الإيجابية (الاستقلال الذاتى) مع المجتمع، أىْ، "على وجه الدقة، أن تلك الأشياء التى تقيِّد الاستقلال الذاتى هى أيضا التى تقيِّد الدرجة التى تكون بها هذه اليوتوپيات [اللّادولتية] مجتمعات حقا" (انظرْ Taylor 1982, 150 and 164).

(٣٤) كانت هناك استثناءات على هذا. روثبارد كواحد بين كثيرين حاول أن يصوغ، فى مختلف أعماله، شفرة قانون لادولتىّ–رأسمالى، تَخلُص من الحكومة أو الدولة، وتقوم بصفة جوهرية على حقوق امتلاك النفس، وعدم الاعتداء، والتوطين. ويحاول لادولتيون آخرون أيضا تحرير الحكم من الدولة.

(٣٥) من المفارقات أن هذا على وجه الدقة يمثل الحجة الرئيسية التى يعارضها اللّادولتيون المعادون للرأسمالية.

(٣٦) يعلِّق برودون: "العقد الاجتماعى هو الفعل الأسمى الذى يتعهد به كل مواطن للمجتمع بحبه، وذكائه، ومسعاه، وخدماته، ومنتجاته، وسلعه، مقابل حب، وأفكار، وأعمال، ومنتجات، وخدمات، وسلع زملائه المواطنين" (Proudhon 1989, 114).

(٣٧) مدرسة ما تزال موجودة إلى يومنا هذا رغم ازدواجية الحكومة ومكتب التفتيش فى بريطانيا.

(٣٨) كما يعلِّق كلارك: "اتحاد الأنانيِّين رابطة يعمل فيها الناس معًا، ليس للرفاهية المشتركة، أو أقصى السعادة، بل بسبب رغبة كل فرد فى أن يكون ما يملكه/ما تملكه كبيرا بقدر الإمكان (Clark 1976, 79).

(٣٩) هذه النقطة تجد أصداء لها في فكرة كلٍّ من غاندى و شوماخر Schumacher.

(٤٠) شارك كروبوتكين نظرته مع عدد من الآخرين في زمنه: على سبيل المثال، الكاتب الماركسي أوجوست بيبيل August Bebel (انظرْ Bebel 1971). وبحلول ثمانينيات القرن العشرين كانت موضوعا لنقد من داخل الأيديولوجيا النسوية (انظرْ الفصل ٧).

(٤١) هذه المجادلات اللّادولتية المبكرة حول العنف عاودت الظهور، في الحركات المعادية للرأسمالية، والمعادية للعولمية في أواخر تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادى والعشرين، وبصفة خاصة بعد المواجهات المعادية للرأسمالية في سياتل في نوفمبر ١٩٩٩، وداڤوس في يناير ٢٠٠٠ وواشنطون في أبريل ٢٠٠٠. وقد أكد بعض المعادين للرأسمالية، مع هذا، أن من الضرورى التوصل إلى الأشكال الجديدة للمقاومة غير المواجهة العنيفة المباشرة. وفى هذا السياق جرت الإشارة إلى أفكار مثل الكرنڤال والمهرجين. ولستُ عل يقين، مع هذا، عما إذا كان هذا يجرى تداوله، في الوقت الحالى، كإستراتيجية لادولتية بصورة مميزة.

الفصل السادس

الـفـاشـيـة(*)

كانت كلمة Fascism [الفاشية] نتاجا للقرن العشرين وقد لاحظ دارس بـارز للفاشية أنه حتى فى 1920 "لم تكن كلمة 'فاشية' معروفة إلا لقليل جدا من النـاس فى أوروبا، وحتى موسولينىMussolini وضعها بين علامتى تنـصيص بوصـفها لفظة جديدة" (Notle 1969, 17). ونظر بعض علماء السوسيولوچيا الـسياسية إلـى ظهورها المتأخر على المشهد السياسىّ على أنه عميق الدلالة فيما يتعلق بالطـابع غير المتجانس إلى حد ما للحركة (Linz in Laquer, ed. 1979, 14).

وكلمة "Fascism" مشتقة إيتيمولوچيًّا من اللفظة اللاتينية fasces، حِزَم مـن العِصِىّ مربوطة معًا ترمز إلى القوة فى الوحدة، وكانت تُحْمَل تقليديا أمام القناصل فى الجمهورية الرومانية، إشارة إلى سلطتهم. وليس من المؤكد أن الكلمة أُخْتِيرَتْ بسبب ارتباطها بروما القديمة، مع أن الفاشيِّين شدَّدوا على هذا فى وقت لاحق فـى عشرينيات القـرن العـشرين (Mussolini in Oakeshott ed. 1953, Payne 1995, 89ff, 168; Passmore 2002, 10; Eatwell 2003, 17ff). وكانت لهـا فـى البدايـة دلالات عاطفية أكثر اشتراكية لدى المجموعات الصقلية الثورية التى كانت تـشير

(*) فى هذا الفصل، ما لم تجر الإشارة إلى غير ذلك، سوف أستعمل كلمة فاشية "Fascism" كتعبير عام يشمل الاشتراكية القومية national socialism، رغم أنه لا ينبغى أنْ يُفْهَم هذا على أنه يعنى أننى أنظر إليهما على أنهما تعبيران متطابقان، أو أن الفاشية الإيطالية كانت *النموذج Themodel*. وفى سياق الفصل، سوف يجرى بحث الفروق بين الفاشية الإيطالية والاشتراكية القومية الألمانية (ملاحظة المؤلف).

إلى نفسها على أنها فاشى Fasci (حزَم جمع Fascio بمعنى حزمـــة) فـــى 1892. واحتفظت اللفظة بهذه الدلالة الاشتراكية حتى 1914، عنـــدما طالبـــتْ مجموعـــات فاشيو Fascio (مفرد Fasci بمعنى حزَم) بالتدخل فى الحـــرب العالميـــة الأولـــى وأعلنتْ أنها ضد الحياد. كما وصفتْ مجموعات الدفاع الوطنىّ المنظمة بعد هزيمة إيطاليا فى كابوريتو فى 1917 نفسها بأنها فاشىFasci (حزَم). وعلى هـــذا النحـــو كانت للكلمة أصول اشتراكية قوية وانتهت فى وقت لاحق إلى أنْ تعنـــى النـــشاط القومىّ غير البرلمانىّ وغير الحزبىّ. وصار الاشتراكىّ الشاب موسولينى مشتركا، ثم قاد، مجموعات فاشيو Fascioميلانو فى 1915. وبعد الحرب، فـــى 1919 قـــام موسولينى بإعادة تشكيل فاشيو Fascio ميلانو تحت اســـم فاشـــى ده كومبـــاتيمنتو Fasci di Combattimento [الحزَم المقاتلة]. بل إن موسولينى لم يروّج فى البدايـــة كلمة فاشية Fascism. فقط بعد الزحف الأسطورىّ إلى حدّ ما على رومـــا انتقلـــت الفاشية واعية بذاتها، وبسرعة مذهلة، إلى السجالات السياسية الأوروبية. وكان هذا هو الحال بصفة خاصة بعد توطيد النظام الفاشىّ فى إيطاليا بعد 1925.

وهناك عدد من المشكلات فى بحث الفاشية. ذلك أنه بين كل الأيديولوجيات التى تناولناها إلى الآن تعطى الفاشية، وحدها تقريبا، طابعا رديئـــا للأيـــديولوچيا. ورغم الانطباع غير المؤذى للجميع ما عدا الشيوعيّين فى أوروبا فى 1920، فإنها ما تزال تستدعى، بصورة مبرَّرة، رُؤى المذبحة المروِّعة والدمار الأوروبى الذى لم يسبق له مثيل. ومنذ خمسينيات القرن العشرين أسهمت هذه السلبية فى استعمالها المبتذل إلى حد ما كتعبير عن التعسف السياسىّ.

وتتعلق مشكلة أخرى بالصلة بين "الفاشية" و "الاشتراكية القومية" (Griffin 1983). ورغم أنه توجد فروق ملحوظة بين الحركتين، توجد أيضا أوجه شبه كافية للتعامل معهما على أنهما جزء من نفس الكلمة المركبة العامـــة – أو كمـــا يؤكـــد روچر جريفِّينRoger Griffin، "يوجد قاسم مشترك بـــين كـــل أشـــكال الفاشـــية

(Griffin, ed. 1995, 3). وتتمثل مشكلة أساسية أخرى، تتكرر طوال تقييم الفاشية والاشتراكية القومية، في واقع أن الأيديولوچيا مرتبطة بكل قوة بنزعات قومية خاصة. ولهذه الخصوصية القومية، من وجهة نظر ما، التأثير المتمثل في تقييد تطبيقها الشامل. وكانت المشكلة حادة جدا (مع أنها لا تستعصى على التذليل) في نظر أولئك الذين فكروا في أممية فاشية في 1935 (Passmore 2002, 26; Griffin 1995, 8) وما تزال تشكِّل مشكلة جادة في عهد ما بعد 1945 في نظر أولئك الذين ينظرون إلى الفاشية Fashism على أنها لفظة وصفية مشروعة الاستعمال في العلم السياسيّ المعاصر أو الإنتاج التاريخيّ. وإذا كانت الفاشية مرتبطة إلى هذا الحد بأهداف أمم محدَّدة، فإن من الصعب أنْ نفهم كيف يمكن أن يكون لها إغراء أو تطبيق شامل، إلا بقدر ما تؤكد، رسميا، النزعات القومية المتصارعة عالميا. والحجة المضادة الرئيسية لهذه الدعوى تقدمها بقوة كتابات جريفين الغزيرة عن الفاشية على مدى العقود الثلاثة الأخيرة. وفي هذه الحالة هناك، ما يسميه، نواة مشتركة "النزعة القومية المتطرفة المتناسخة" palingenetic ultra-nationalism في صميم الفاشية (Griffin, ed. 1998, 163)[1]. وأنا غير مقتنع، مع ذلك، بأن هذا يتغلب على التوترات الداخلية العميقة داخل مجادلات فاشية متباينة. ولا يمكن حقا أنْ يكون التشديد على النزعة القومية المتطرفة موضوعًا "مُوَحِّدًا"، إلا بمعنى مجرَّد للغاية.

وهناك مشكلة أخرى تخصّ العلاقات بين الفاشية كأيديولوچيا، والحركات السياسية التي اعتنقتها، والنشاط الفعلي للفاشيِّين في فترة وجودهم في السلطة. وتظهر هذه المشكلة في أيديولوچيات أخرى، غير أنها محيِّرة بصورة خاصة في الفاشية. فالأيديولوچيا أحيانا ضدّ أيديولوچيّة بصورة واعية بالذات، مستخفَّةً بكل الجهد المبذول للمشاركة في الخطاب العقلانيّ. ولهذا فإن الحركات التي اعتنقَتْها والحكومات التي أعلنتْ أنها فاشية، لا تبدو سهلة التفسير بتعابير عقلانية. وكما

لاحظ أحد المعلّقين بشأن الفاشية: "كان يجرى تذكير بعض المراقبين بالمرآة السحرية التى يمكن أنْ يرى فيها كل شخص، سواء أكان عسكريا، أم رجعيا، أم معارضا يساريا متطرفا للحرب، رغبة قلبه" (Mack Smith 1983, 47). وفى كثير من الأحيان تشغل الفاشية أرضا متوسطة فى مكان ما بين الأيديولوچيا السياسية العقلانية، من جهة، والمغامرة الانتهازية الطابع، من الجهة الأخرى. وفى كثير من الأحيان لا تقول لنا الأهداف المعلنة الكثير، رغم أنها يمكن أنْ تكون فى بعض الأحيان كاشفة للغاية. غير أنه يوجد شيء من الحقيقة، مع هذا، فى فكرة أن الفاشية كانت فى البداية تقنية أو طريقة للحصول على السلطة، وأن العقيدة الأيديولوچية كانت توسيعا بأثر رجعىّ غير أنها حتى إذا كانت بأثر رجعىّ، فإن هذا يظل لا ينبغى أنْ يقودنا إلى الاستخفاف بها أو تجاهلها كليا[٢]. وكان هناك، مع هذا، جدال طويل الأمد، منذ تسعينيات القرن العشرين، بين دراسى الفاشية بشأن مسألة ما يسمى "الحد الأدنى الفاشىّ" The Fascist minimum، أىْ ما إذا كانت توجد أم لا توجد مكوّنات عامة أساسية يمكن تحديدها للتفكير الفاشىّ. وسوف تسمح هذه الحجة بمساحة لتوسيع المصطلح ليمتد إلى الوقت الحاضر (Eatwell 1996 or Payne 1995, ch. 13).

ولا مناص من مواجهة عدد من الصعوبات فى محاولة تشخيص الأيديولوچيا. فالفاشية انتقائية بصورة عميقة وغريبة فى بعض الأحيان. وتبدو كثرة من بياناتها خطابية ودعاية ساذجتىْ العقل وغامضتيْن. ومع هذا هل يكون علينا دائما أنْ نتوقع التماسك والمستويات العالمية للتحليل من الأيديولوچيا؟ وبكلمات أخرى هل يوجد دائما تمييز صارم واضح كهذا يمكن رسمه بين الأيديولوچيا والدعاية؟ والأيديولوچيا يمكن أنْ تظهر بمظاهر كثيرة، من البسيط إلى الأكثر تعقيدا. ويجب ألا نستخفّ بشيء ما بسبب أنه غريب، مفرط التبسيط أو انتقائىّ، أو دعائىّ الهدف.

وتخص صعوبة أخرى علاقة الفاشية بأيديولوچيات أخرى. وهذا مجال معقَّد يمكن فقط أنْ نشير إليه بإيجاز. ومن ناحية كانت هناك علاقات محيِّرة بوضوح بين الاشتراكية، والمحافظة، والسينديكالية، والفاشية. ولا شك في أن تسمية "الاشتراكية القومية" لم تكن مصادفة. كذلك فإن الفاشيِّين الأوائل في إيطاليا كانوا يسمون أنفسهم "السينديكاليِّين القوميِّين". ولا ينبغي أنْ ننسى أن فاشيِّين كثيرين، مثل موسوليني في إيطاليا، وأوزوالد موزلي Oswald Mosley في بريطانيا، كانت لهم انتماءات اشتراكية مبكِّرة. وكانت هناك أيضا صلات قوية مع أشكال من المحافظة. وعلى وجه العموم، فكما علّق كاتب سيرة موزلي: "بالنسبة لمؤرخ تُعَدّ الفاشية ذات وجهيْن Janus-Faced (*). وجه ينظر إلى الأمام، بروح التنوير، إلى السيطرة والإدارة العقلانيتين للحياة البشرية، والوجه الآخر إلى الخلف إلى حياة أبسط وأكثر بدائية بكثير حيث كان البشر يتصارعون ليعيشوا" (Skidelsky 1975, 99 2)(٣). ومن الناحية الأيديولوچية، لم تكن الفاشية اشتراكية ولا محافظة الطابع بصورة واضحة. وقد أسهم هذا الغموض والإبهام، خاصةً في سنواتها المبكرة، في تلقِّيها الإيجابيّ في البداية.

جذور الفكر الفاشيّ والاشتراكيّ القوميّ

نتناول في هذا القسم قضيتين رئيسيتين. تتعلق الأولى بأصل وتاريخ الفاشية والاشتراكية القومية. وتبحث الثانية تنوُّع المقاربات الأكاديمية للأيديولوچيا والحركة. والنقطتان ليستا غير مرتبطين، جزئيا لأن محاولات كثيرة لتفسير طبيعة الفاشية تُدْمج منظورات متنوعة بشأن أصلها وتاريخها. ولكي نحاول إبقاء هذه

(*) إيانوس (چانوس) في الميثولوچيا الرومانية إله إيطاليّ قديم، حارس المداخل، والبوابات، والبدايات، وحامي الدولة في زمن الحرب، يُمثَّل عادة بوجهين أمام وخلف رأسه فكان ينظر إلى الأمام وإلى الخلف في وقت واحد – المترجم.

المناقشة ضمن حدود أبعاد يمكن التحكم فيها، سوف نستعرض الأصل والتاريخ فى خطوطهما العريضة وحسب(٤). وسيكون التركيز الأساسىّ على النقطة الرئيسية الثانية: تنوّع المقاربات الأكاديمية.

هناك تقريبا أربع نقاط عن الأصل الذى يجرى الرجوع بالفاشية إليه. وتنظر الأولى إلى الفاشية على أنها حالة عقلية غريزية توجد فى كل أشكال التنظيم الاجتماعىّ منذ بداية الحضارة. وقد قام بمفْصَلة هذه النقطة، من وجهة نظر أكثر إيجابية، ضمن الفاشية نفسها، أولئك المعلقون الألمان الذين ربطوا الاشتراكية القومية بـ"الوعى الفولوكلورى" للجنس النوردىّ [الأوروبىّ الشمالىّ] وتاريخه، أو الإيطاليون الفاشيون الذين ربطوا رؤيتهم للتاريخ بالإمبراطورية الرومانية. وفضلا عن هذا، أدمجت بعض التفسيرات السيكولوچية فى القرن العشرين الفاشية مع نمط بعينه من البنية الشخصية العامة، بنية موجودة بصورة ضمنية كامنة فى كل البشر. وتنظر إليها نقطة الأصل الثانية، التى تظهر بصورة خاصة فى الفاشية الإيطالية على أنها تنشأ من الحركات الثقافية الأوروبية مثل النهضة Renaissance أو التنوير Enlightenment. وقد نظر الفاشىّ الإيطالىّ ألفريدو روكّو Alferedo Rocco، على سبيل المثال، إلى ماكيافيلى Machiavelli بوصفه الأب المؤسِّس للفاشية. واعتقد روكّو أن "الفاشية تتعلم منه ليس فقط نظرياتها بل كذلك أفعالها" (Roco n.d., 42-4). كما كان نقاش روكوّ عن ڤيكو Vicoوماتسينى Mazzini بمزاج ينطوى على مفارقة تاريخية بصورة مماثلة.

وتنظر نقطة الأصل الثالثة الأكثر قابلية للتطبيق إلى الفاشية والاشتراكية القومية على أنهما مظهران متأخران لرد الفعل السلبىّ المعقَّد على الثورة الفرنسية فى الفكر الأوروبىّ. وتشكِّل الاستجابةُ النقدية والقدرية لكثير من المفكرين الأوروبيِّين والأنظمة الأوروبية، لنموّ الليبرالية، والمساواتية، والديمقراطية. والعقلانية، والتصنيع، وأخيرا الاشتراكية، على مدى مجرى القرن التاسع عشر.

خلفيةً للفاشية. وكما لاحظ أحد المعلقين فإن: "نموّ الفاشية... لا يمكـــن فهمـــه، أو تفسيره بالكامل، ما لم يتمّ النظر إليها في السياق الفكريّ، والأخلاقي، والثقافيّ الذي ساد في أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر" (Sternhell in Laquer ed. 1979, 333; also Weiss 1967; Sternhell et al. 1995; Sternhell 1996; also Eatwell 2003, part 1). وفي هذا السياق، تجرى في كثير من الأحيان مناقشة الحركات الفكريـــة للرومانتيكية الألمانية، و"فكر القَوْم" Völkisch(النعت من الاســم Volk[قَــوْم])(*)، والداروينية الاجتماعية، ونظرية النخب elite theory، والــسينديكالية syndicalism، والإدماجية corporatism، والحيوية Vitalism، وما شابه ذلك، على أنها مكوّنـــات لمثل هذه الاستجابة. وبهذا المعنى، يمكن النظر إلى أعمال مثل (1932) Doctrine of Fascism [عقيدة الفاشية] لـ موسوليني أو (1925) Mein Kampf[كفـــاحي]لهتلــر على أنها الاستعراض السطحيّ الضحل والمفرط التبسيط، لتراث فكريّ أقدم كثيرا. ويتجمع قدر كبير من التفسير الأكاديميّ في هذه المنطقة(٥). ونقطة الأصل الأخيرة هي العشرينيات. وكما لاحظ ف. ل. كارستن F. L. Carsten فإنه: "لم تكن هنـــاك أيّ 'فاشية' في أيّ مكان في أوروبا قبل نهاية الحرب العالمية الأولـــى" (Carsten 1980, 63 also Payne 1995, ch. 2)، وفي كتابه Three Faces of Fascism [ثلاثـــة وجوه للفاشية]، قبِل إرنست نولتهErnst Nolte هذه النظرة إلى هـــذا الحـــد أو ذاك. وأحد أفضل مفسريها المعروفين هو هيو تيرفــور–رويـــر Hugh Trevor-Roper، الذي علّق بأنه: "يمثل الظهور العام للفاشية كقوة ســـائدة فـــي أوروبـــا الظـــاهرة المرتبطة بأعوام قليلة فقط. ويمكن تحديد تاريخها بدقة. فقد بدأت في 22-1923 مع

(*) ترجمنا الاسم Volk إلى "قوْم" (وبالتالي النعت Völkischبالإضافة إلى "قوْم" مثلا: "فكر القوْم" لأن الكلمة الألمانية Volk تعني أيضا الأمة أو القوم أو العرق ولا تعني فقط الناس أو الشعب؛ وهذا لتفادي الالتباس مع هذه الأسماء ونُعوتها، ولعلّ إحلال تعبير "أُمّتِيّة"، النعت المشتقّ من "الأمة"، كما ينبغي أن يكون الاشتقاق، محل تعبير "القومية" ذات يوم أن يكون تفاديا لالتباس آخر (هامش وارد أيضا تحت القسم المعنون "سرد" وانظر هامش الصفحة الأولى في الفصل ٩: القومية) – المترجم.

نشأة الحزب الفاشىّ الإيطالىّ. ... وبلغت سنّ الرشد فى ثلاثينيات القرن العشرين... وانتهت فى 1945 مع هزيمة الديكتاتوريْن" (Trevor-Roper in Woolf ed. 1968, 18). ولا ينكر تريڤور-روپر أنه كانت هناك أسلاف للفاشية. غير أنهم، فيما يتعلق بالتاريخ العام للفاشية، كانوا لا وزن لهم. فالفاشية كانت "غير قابلة للفصل عن التجربة الخاصة بجيل واحد" (Trevor-Roper in Woolf ed 1968, 18). وفى هذه القراءة، كانت الفاشية أيديولوچيا جديدة وقصيرة العمر لم يكن لها وجود، أو كان لها وجود ضئيل، خارج أعوام ما بين الحربين. وكانت تجارب وتركات الحرب العالمية الأولى، ونتائج معاهدة ڤيرساىّ، والكساد العالمىّ الكبير، وانهيار جمهورية ڤايمار، سلسلة فريدة من التطورات. وبطبيعة الحال فإن من شأن هذا التفسير للفاشية أنْ يُنْكِر أنها واردة كتصنيف فى سياسات ما بعد 1945. وبالتالى فإن أىّ مجادلات بشأن الحركات الفاشية فى تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادى والعشرين ينبغى النظر إليها على أنها خطأ فى التصنيف.

وإذا انتقلنا الآن إلى القضية الرئيسية الثانية لهذا القسم، المتهمّ بتنوع التفسيرات الأكاديمية للفاشية، فإن الكثير من هذه التفسيرات تُبْدى القليل من الاهتمام، أو لا تُبْدِى أىّ اهتمام بالأفكار السياسية. والواقع أنه سيكون من الملائم أنْ نلاحظ هنا أن التفسيرات الأكثر شعبية بكثير للفاشية كانت غير أيديولوچية. وهذه النظرات غير الأيديولوچية هى التى سيجرى بحثها الآن. وفى بعض الحالات يجرى انتهاج الاهتمام بالتفسير غير الأيديولوچىّ بصورة واعية تماما، حيث يجرى النظر إلى الأيديولوچيا على أنها تقدّم عونا ضئيلا للغاية فى فهم طبيعة الفاشية. ويجرى النظر إلى الأيديولوچيا إما على أنها أكثر تشظيا، أو أكثر انتقائية، أو أكثر غرابة، أو أكثر تشوّشًا من أنْ يكون لها أىّ نفع على الإطلاق. وتفترض بعض التفسيرات أن هذا هو الحال دون مزيد من المناقشة. ورغم أن من الضرورى بحث هذه التفسيرات غير الأيديولوچية المختلفة، من أجل تقديم تغطية شاملة للفاشية، فإن الجانب الأكبر من المناقشة فى هذا الفصل يقتصر على الأيديولوچيا

ذاتها. ورغم أننى مقتنع بأنه توجد أبعاد اقتصادية، وسياسية، وحتى پاثولوچية (= مَرَضِيَّة) للفاشية، فإننى ما أزال أعتقد أن من الضرورىّ تحليل أفكارها وقِيَمِها. ولا ينبغي نبذها ببساطة على أنها عبثية، جزئيا لأنها فى كثير من الأحيان تتداخل، وتكون لها صلات وثيقة، مع أيديولوچيات أخرى. ويمكن بحث التفسيرات غير الأيديولوچية تحت خمس مقولات رئيسية: ماركسية، وسيكولوچية، ودينية وأخلاقية، وتاريخية وسوسيولوچية، و، أخيرا، سياسية. وينبغى أنْ نلاحظ أن الكثير من هذه النظريات تنظر إلى الفاشية على أنها مقولة أكثر عمومية.

وكان التفسير الأكثر شعبية إلى حد كبير للعهد الفاشىّ فى ثلاثينيات القرن العشرين ماركسيا، مع أنه ما يزال له أنصار لا حقون فى أواخر القرن العشرين (Poulantzas 1974 or Beetham). غير أنه لم يكن هناك تفسير متماسك واحد داخل الماركسية. وكانت الفاشية قابلة للتفسير من الناحية الأساسية من خلال القوانين الاقتصادية التى تشكل أساسها أو منطق الرأسمالية. وبصورة عامة، كانت الفاشية جزءًا من أزمة الرأسمالية الاحتكارية[٦]. وكما أكد هربرت ماركيوز Herbert Marcuse فإن: "جذور الفاشية يمكن الرجوع بها إلى التناحرات بين الاحتكار الصناعىّ المتنامى والنظام الديمقراطى" (Marcuse 1973, 410). وكانت الحجة تتمثل، باختصار، فى أنه للسماح للرأسمالية الاحتكارية بالبقاء، كان ينبغى تحييد المعارضة الديمقراطية والعمالية. وبالتالى كان لم يَعُدْ بوسع المؤسسات الديمقراطية القائمة أنْ تصلح كوعاء للرأسمالية؛ والواقع أن الدَّقْرَطة المتزايدة كانت تهدد الرأسمالية. ومن المثير أن هذه النظرة الأخيرة ما يزال يتقاسمها ليبراليون كلاسيكيون قبل فريدريك هايك. وبالتالى فإنه لكى يستمر الإنتاج وتتواصل الأرباح كان لا مناص من تحويل الإرهاب الشمولىّ إلى مؤسسة. وكانت الفاشية أداة للرأسمالية الاحتكارية فى مرحلة خاصة من تطورها. وقد جرى استخدامها لقمع الطبقة العاملة لمصلحة الأعمال الكبيرة والبنوك والمؤسسات المالية. وكانت الفاشية بالتالى مرتبطة سببيًا بنموّ الاقتصادات الرأسمالية.

وأكد البعض أن الفاشية كانت الأداة المحددة للرأسمالية المالية وحدها وليس بالضرورة لرأس المال الصناعيّ أو الزراعيّ. وكانت هذه النظرة المبكرة بشأن الفاشية متضمَّنة بإيجاز فى تعريف الكومنترن فى 1933 للفاشية بأنها "الديكتاتورية الإرهابية بصورة مكشوفة لعناصر رأس المال الماليّ الأكثر رجعية، والأكثر شوفينية، والأكثر إمبريالية" (quoted in Turner ed. 1975, 119). ونظر آخرون إلى الفاشيِّين على أنهم قوات الصدام المعادية للشيوعية وللنقابات العمالية لصالح رأس مال الصناعة التحويلية. كما تبنَّى بعض الماركسيِّين حجة ماركس الواردة فى Eighteenth Brumaire [الثامن عشر من برومير] ونظروا إلى الفاشية على أنها شكل من أشكال البرناپرتية Bonapartism أو القيصرية Caesarism، استغلت عن طريقها مجموعة غير پرلمانية اختلاف المصالح بين رأس المال الماليّ ورأس المال الصناعيّ وأدارت الدولة بصورة مستقلة (Poulantzas 1974). وبهذا المعنى لم يكن الفاشيون بيادق لأىّ طبقة.

وكان أنطونيو جرامشى Gramsci، رغم ارتباطه بالنظرة القيصرية، أول كاتب ماركسيّ يلاحظ أن أيديولوچيا الفاشية كانت قوة مادية. فقد بدا أنها تُلَبِّى الكثير من مُثُل وأمانىّ الجماهير. وبالتالى فإنه لا يمكن تجاهل الهيمنة الأيديولوچية للفاشية ببساطة. وفى نظر جرامشى كان ينبغى الصراع ضدها بوصفها مجموعة من الأفكار وكذلك بوصفها ممارسة سياسية واقتصادية. وكان من السهل نبذ الفاشية بوصفها منافية للعقل. وليس من المصادفة أنه كان على "دفاتر السجن" لجرامشى أنْ يتفحص بمثل ذلك التفصيل الآلية اللازمة لإنتاج ومواصلة الهيمنة. كما لاحظ صديق جرامشى والعضو المؤسس للحزب الشيوعيّ الإيطاليّ پالميرو توليِاتّى Palmiro Togliatti قدرة الفاشية على أنْ تقوم بدمج وتعبئة الجماهير. والواقع أنه كان من المعترف به أن الفاشية كانت أفضل بكثير فى تلك التعبئة فى أزمنة الأزمة من أىٍّ من الليبرالية والاشتراكية. ومن المحتمل أن توليِاتى كان واحدا من أول مَنْ أدركوا أهمية مفهوم جرامشى عن الهيمنة. غير أن التيار

الرئيسىّ للماركسية فى ثلاثينيات القرن العشرين لم يكن من الممكن أنْ يتّسع لفكرة أنْ تتمتع حركة سياسية يمينية متطرفة بتأثير كبير على الوعى العام.

وهناك مشكلات متعددة مع الموقف الماركسىّ وبصرف النظر عن الخلافات بشأن التفسير داخل الماركسية، هناك السؤال الذى ظل بلا إجابة والمتمثل فى: لماذا كان هناك مثل ذلك القدر من الجدال المعادى للرأسمالية داخل الفاشية. كذلك فإن الكثير من الممارسات التى جرى انتهاجها فى ظل الفاشية، كما فى برامج الإبادة العرقية فى ظل الاشتراكية القومية، لا يمكن تفسيرها بسهولة باستخدام المعايير الرأسمالية. وعلاوة على هذا، كيف أمكن أنْ تظهر الفاشية فى مجتمعات غير رأسمالية (أو على الأقل رأسمالية منخفضة المستوى للغاية) مثل إيطاليا أو المجر، وأنْ تسيطر فى بعض المجتمعات المصنّعة للغاية مثل ألمانيا ولكنْ ليس فى مجتمعات أخرى مثل بريطانيا؟ وإذا كانت قد وُجدتْ علاقة حتمية شفافة بين الرأسمالية والفاشية، فكيف تلاءمت مع السيناريو المذكور أعلاه؟ كما أن من غير الواضح أن مصالح الصناعة التحويلية، والمصالح الصناعية، والمالية دعمتْ الفاشية بصورة متماسكة سياسيًّا أو ماليًّا (Mosse 1978a, 49, also Momsen in Laquer ed. 1979, 157). وعلاوة على هذا، وكما لاحظ بعض الكتاب الماركسيِّين، يبدو أنه توجد علاقة تقابلية one-to-one relation صريحة بين الفاشية وطبقات اجتماعية محددة (Forjacs ed. 1986, 43). وهناك فى كثير من الأحيان منطقة عمياء بالنسبة لبعض الماركسيِّين فيما يتصل بالعلاقة المؤثرة بين الطبقات والسلطات السياسية.

ويركز تفسيرٌ ثانٍ غير أيديولوجىّ للفاشية على سيكولوجيا الفاشيِّين. وهذه حجة جرى إلى حد كبير إسقاطها من الاستعمال فى العقود القليلة الأخيرة. وتتمثل الأطروحة الأساسية للتفسير السيكولوجىّ، مع اختلافات دقيقة كثيرة، فى أن من الضرورىّ تفسير الفاشية من حيث أشكال بعينها لأنماط و/أو اختلالات الشخصية.

والأيديولوجيا أو العوامل التاريخية المحدّدة للفاشية ذات أهمية ثانوية للسمات الشخصية الأساسية. ومثل الحجة الماركسية، توجد اختلافات ممكنة كثيرة. ويقارب البعض الفاشية بصورة خالصة من داخل أبنية مدارس التحليل النفسيّ الفرويدية Freudian أو اليونجية Jungian أو غيرها. وقد أدى الاستخدام المحدَّد لهذه المقاربة في الإنتاج التاريخيّ إلى ظهور تسمية "التاريخ السيكولوچيّ" Psychohistory. ويركز آخرون على الطابع السيكولوچيّ لبعض الطبقات، أو العوامل المتعلقة بالأجيال، وبصفة خاصة الطبقة المتوسطة الدنيا والمراهقين المحرومين اجتماعيا بعد الحرب العالمية الأولى، وقد حاول بعض أفراد مدرسة فرانكفورت من الماركسيِّين، مثل إيريك فروم Erich Fromm، وتيودور أدورنو Theodor Adorno، وڤيلهيلم رايش Reich، إقامة جسر بين التفسير الاقتصاديّ والسيكولوچيّ، رابطين ماركس بـ فرويد. ويميل التاريخ السيكولوچيّ إلى بحث طفولة الفاشيِّين للكشف عن البنية العميقة لمعتقداتهم اللاحقة. ويجرى النظر إلى بعض أشكال العزلة، والتنحية، والإعلاء، والإسقاط، التى ترتبط فى كثير من الأحيان بالطفولة، على أنها سمات مميِّزة للشخصيات الفاشية. ويمكن أنْ يقود كبت الطاقة الجنسية المبكرة فى الأُسَر السلطوية (كبت الأعضاء التناسلية)، وإنكار الإبداعية، وعقدة أوديب، والخوف من الإخصاء لدى الذكور، إلى إحساس بالإحباط، والذنب، والعجْز. وبالمقابل يمكن أنْ يؤدى هذا إلى العدوان والسادية الماسوكية، والأمر الذى يمكن أن يعبِّر عن نفسه سياسيًّا فى الميول الذكورية الغريبة للفاشية. وقد لاحظ السيكولوچيّ إيريك إيريكسونErik Erikson عن طفولة هتلر أنه "من حين لآخر، يبدو أن التاريخ يسمح لرجل بالتحقيق المشترك لأهواء قومية وبأحلام اليقظة الأقاليمية والشخصية الخاصة به" (Erikson 1958, 104; also Binion 1973). وفى كتابه Hitler's Ideology: A Study in Psychoanalytic Sociology[أيديولوچيا هتلر دراسة فى علم الاجتماع التحليليّ النفسيّ]، يلاحظ ريتشارد كوينجسبيرجRichard Koenigsberg

أيضا أن أيديولوچيا هتلر قدَّمَتْ "وسيلة كان يمكن بها التعبير عن أهوائه وتفريغها على مستوى الواقع الاجتماعي" (Koenigsberg 1975, 85).

وفي كتابه The Mass Psychology of Fascism (1975) [علم النفس الجماهيريّ للفاشية]، ينظر ڤيلهيلم رايش أيضا إلى الفاشية على أنها تنمو من كبت الطاقة الجنسية الطفلية والمراهقة. وبهذا المعنى، كان كل البشر فاشيِّين كإمكانية كامنة. وكانت الفاشية التعبير السياسيّ عن الشخصية البشرية الوسطية عند تعريضها لشروط بعينها. ولم تكن لها أيّ صلة بالعِرْق، أو الأمم، أو الأحزاب. وعلى حين أن ماركس كان قد نادى بثورة اجتماعية واقتصادية للتحرر، طالب رايش بثورة جنسية. وعند هذه النقطة انزلقت أفكاره إلى فضائل الحرية الجنسية لتفادي العقلية الفاشية. وكان مواطن ألمانيّ آخر لـ رايش، وهو تيودور أدورنو، هو الذي طرح فكرة الشخصية السلطوية authoritarian personality (Adorno 1950). فقد طوَّرتْ الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى، التي عانت الاغتراب، وكراهية الذات، وفقدان الطمأنينة، بعد الحرب العالمية الأولى، سمات سادية وماسوكية للشخصية، شكلت الشخصية السلطوية. ويختصر نويل أوسوليڤان هذه الشخصية السلطوية فيما يلي: "مخلوق بائس، يسحقه داخليا الحرمان الجنسيّ ومُبْتَلًى خارجيا بالنظام الاقتصاديّ القاسي للرأسمالية، يتعرَّض بصورة متواصلة للذعر تحت وطأة حرية لا فائدة منها بالنسبة له في الواقع... وفي مسعى بائس للهرب من بؤسه، يرحِّب بالتطرف السياسيّ" (O'Sullivan 1983, 25).

وتنشأ نقاط ضعف المقاربة السيكولوچية من قلة الأدلة بشأن طفولات فاشيِّين رئيسيِّين مثل هتلر. وتوضع ثقة أكبر مما ينبغي على شهادات شخصية ضئيلة. كما توجد شكوك تتصل بالمكانة "العلمية" للمقاربة التحليلية النفسية. وعلاوة على هذا، من الصعب أنْ نفهم كيف يمكن استخدام مثل هذه الدراسات لتفسير الدعم الانتخابيّ الجماهيريّ أو العضوية الجماهيرية للمجموعات الفاشية. وأخيرا فإنه إذا كان

المنظور السيكولوجيّ صحيحا، فلعلنا أيضا نتدرّب جميعا بالتالى علـــى أنْ نكــون. سيكولوجيِّين، حيث إنه سيفسر كامل التاريخ والعلم السياسيّ، وهذه ليست بفرضـــية مقنعة بصورة خاصة.

وكان التفسير غير الأيديولوجيّ الثالث مميزا من جديد لأواخـــر ثلاثينيـــات القرن العشرين، مع أنه يمكن حتى الآن العثور عليه فى بعض المناقشات. وكانـــت الفكرة الأساسية هى أن الفاشية مظهر أو عَرَض لأزمة أو وَعكة أخلاقية ودينيـــة فى الحضارة الغربية(٧). وكان هذا المنظـــور أكثـــر اســـتعدادا لبحـــث المحتـــوى الأيديولوجيّ للفاشية، مع أنه كان ما يزال يوجد مَيْل إلى النظر إلى ممارسة الفاشية على أنها ثمرة سبب دينيّ أو أخلاقيّ أعمق. وفى عشرينيات وثلاثينيـــات القـــرن العشرين، نظر فيلـــسوفان مثـــل بنيـــديتو كروتـــشهBenedetto Croce و ر. ج. كولنجوودR. G. Collingwood إلى الفاشية على أنها تَحَدٍّ ســـلبيّ وإنكـــار للحريـــة البشرية. وفى نظر كروتشه، كانت الفاشية فسادا للتراث الإيطاليّ للحرية. وقد أكّد أن "الحكومات السلطوية تبقى بين الشعوب المتفسّخة" (quoted in Ruggiero 1927, 343). وفى بريطانيا، نظر كولينجوود أيضا إلى الفاشية على أنها شكل جديد مـــن البربرية وعلامة على فقدان الإيمان بالحرية والليبرالية. وكانت الحرية فى نظـــر كولينجوود قد جرى "استقطارها من مجموع الممارسة المسيحية". وتحدّث بربريـــة ووثنية الفاشية والاشتراكية القومية التراث المسيحيّ برمته (Collingwood 1940, 170ff)(٨). وفى الأعوام الأحدث، نشأ منظور مختلف أكثر إيجابية حـــول مســـألة الدين؛ ويحدد هذا المنظور طبيعة الفاشية بصورة جوهرية من خلال مقولة الـــدين المدنيّ civic religion. وعلى هذا النحو تُفْهَم الفاشية على أنها تمثل تسييسا للمقدّس وتجسِّد الكثير مما يمكن توقُّعه من دين، ناقصًا إلهًا (معبودًا). وقد استكشف عـــدد من الدارسين هذه الفكرة حيث تحتلّ الفاشية مكـــان الـــصدارة (Gentile 1996 and 2006; Burleigh 2001 and 2006, also Griffin ed. 1995, 5-6)(٩).

وقام كتاب آخرون مدفوعين بالقلق إزاء المكانة الأخلاقية والثقافية للفاشية بإعادة التركيز على قضية العدمية nihilism والانهيار الأخلاقيّ. ونظر أحد أوائل المعلقين الألمان الانتقاديّين إلى الاشتراكية القومية بصفة خاصة على أنها شكل من أشكال العدمية الثقافية والأخلاقية العميقة (Rauschning 1939). كما جرى النظر إلى الفاشية على أنها مظهر من مظاهر حركة "موت الله" في الفكر الأوروبيّ، ابتداءً من إنتاج فريدريك نيتشه، والفقدان الكليّ للإيمان الدينيّ والقيَم المتعالية. ونظر إليها كتاب كاثوليك مثل چاك ماريتانJacques Maritain، حاذين حذو هنا الخط، على أنها شكل من أشكال "وحدة الوجود الشيطانية" demonic pantheism الوثنية (Maritain quoted in O'Sullivan 1983, 24). وأكد دارسون لاحقون مثل روبرت پويس Robert Pois نقطة مماثلة. حيث يعلق بويس بأن "النازية Nazism كانت بلا أدنى شكل عصيانا ضد التراث اليهوديّ–المسيحيّ"، وأنها كانت فريدة في جهودها لكيْ تحلّ محلّ الأشكال اليهودية–المسيحية" (Pois 1986, 28). ونظر كتّاب آخرون، مثل چ. ل. موسّه G. L. Mosse و فريتس شتيرن Fritz Stern، و پ. چ. پولتسر P. J. Pulzer إلى الفاشية وبصورة أخصّ إلى الاشتراكية القومية، على أنها انحراف ثقافيّ راسخ الجذور (Pulzer 1964; Mosse 1966; Stern 1974)[١٠].

ويرفض بعض المعلّقين هذه النظرة، حيث لا يكادون يجدون دليلا متينا على النقطة الأخيرة، بوصفها مجرد تأكيدات معمّمة حول التدهور الأخلاقيّ أو اليأس الثقافيّ (e. g. Gregor 1974, 45). ويبدو مثل هذا الحكم، مع هذا، قاسيا بلا ضرورة. ويوجد قدر كبير من الدعم الأكاديميّ لبعض هذه التفسيرات أكثر مما يوجد في كثير من التفسيرات الماركسية أو التحليلية النفسية.

وقد ركّز التفسير الرابع، الذى صار الآن عتيقا إلى حد ما، على السياق التاريخيّ والسوسيولوچيّ للفاشية. وكانت الدعوى الأساسية هى أن الفاشية كانت نتيجة التطور السريع والتحديث، أو أحيانا الطريقة المحدّدة للتصنيع في مجتمعات

بعينها. وكان هدف مثل هذه الدراسات هو الحصول على مزيد من المؤشرات الاقتصادية والإحصائية المحترمة تجريبيًا لحدوث الفاشية. وفى البداية كان أ. ف. أورجانسكى A. F. Organski، وفى وقت لاحق بارنجتون مور، الابن Barrington Moore, Jr، مرتبطين بهذا الخط الفكرىّ[١١]. وكانت كل المجتمعات التقليدية، على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، موضوعا للتحويل، الذى شمل التصنيع السريع، والحضرنة، والعلمنة، والترشيد. وجرى اتخاذ دروب شتى إلى التحديث، وكانت الفاشية طريقا ممكنا. غير أنه، بالمقارنة مع ألمانيا، جاء التصنيع والتحديث متأخريْن إلى إيطاليا. ويطرح هذا مشكلة مباشرة. إذا كانت ألمانيا عالية التصنيع بحلول عشرينيات القرن العشرين، فإن إيطاليا لم تكن كذلك، وبالتالى فإنه فيما يتعلق بالمعايير التحديثية الاجتماعية-الاقتصادية، كما عبّرَ أحد الكتّاب، "كانت الفاشية الإيطالية والنازية لاتنتميان إلى نفس التصنيف" (Sauer in Turner ed. 1975, 132). وإذا كانت الفاشية مرتبطة بصورة وثيقة بالتحديث والتصنيع السريعيْن، فإنه لا يبدو أنها تفسِّر ما حدث فى إيطاليا وألمانيا. ولهذا فإنها تبقى تفسيرا غيرَ مُرْضٍ بصورة عميقة(Bracher in Laquer ed. 1979, 205).

وتبقى مجموعة عريضة أخيرة "سياسية" فى طابعها من التفسيرات. وتعبير "سياسىّ" مستخدم هنا بصورة فضفاضة إلى حد ما[١٢]. ويُوضع هذا التفسير إلى مدى معين على خلفية أزمة فى الديمقراطية البرلمانية. وكانت حجة من الحجج الفاشية الرئيسية متمثلة فى أن الديمقراطية البرلمانية قد فشلتْ. وينظر التفسير السياسىّ الأكثر تقليدية للفاشية إليها على أنها طغيان عتيق الطراز وتضخيم شخصىّ بشخصيات مثل هتلر. ولهذا فإن المهمة تتمثل فى الكشف، على المستوى الجزئىّ، للسمات البيوجرافية للطغاة وأفعالهم وأفكارهم. ويتبع هذا الخط بصورة عريضة كتاب Hitler: A Study in Tyranny (1962) [هتلر: دراسة فى الطغيان] لـ ألان بولوك Alan Bullock، أو كتاب Hitler (1998-2000) [هتلر] لـ إيان كيرشو Ian Kershaw، أو كتاب Mussolini (1983) [موسولينى] لـ دينيس سماك سميث

Dennis Mack Smith، أو كتـــــاب (2003) Mussolini [موســـــولينى] لـ ر. ج. بوسويرثR. J. Bosworth. كما أنه ماثل إلى حد ما فى كتابات هيو تريفور-روبر و إرنست نولته. وفى سياق مناقشة للمواقف المتناقضة بين الاشتراكيِّين القــوميِّين، يلاحظ بولوك أنه "بالنسبة لـ شتراسَّر Strasser كانت الاشــتراكية القوميـــة حركـــة سياسية حقيقية، وليست كما كانت بالنسبة لـ هتلــر، الأداة لطموحـــه. وقـــد أخـــذ برنامجها مأخذ الجد، كما لم يفعل هتلر مطلقا" (Bullock 1962, 237)[١٣]. ويؤكـــد البعض أن الإفراط فى التركيز على الشخـــصيات الاســـتبدادية يعطـــى الانطبـــاع الخاطئ عن الحركات الفاشـــية. ولا يبـــدو فقـــط أنـــه يُعْفِـــى آخـــرين كثيـــرين من المسئولية، جاعلا الأحزاب الفاشية متراصة بـــصورة كليـــة ومتركِّـــزة علـــى زعمائها؛ فهو أيضا يتجاهل التشوُّش الداخلىّ العميق، والاقتتال الـــداخلى المريـــر، والصراعات علـــى الـــسلطة، التـــى حـــدثتْ فـــى كـــل المجموعـــات الفاشـــية (Carr in Laquer ed. 1979, 122ff).

وتمثَّلَ خط شعبىّ آخر للتفسير السياسىّ فى دَمْج الفاشـــية، مـــع الـــشيوعية والستالينية، تحت التسمية العامة: "الشمولية" totalitarianism، او كبديل تحت تسمية السياسة الجماهيرية (Eat well 2003, 74ff; Passmore 2002, 18ff). وقـــد جـــرى تطوير هذه النظرات، خاصةً الأولى، فى فترة الحرب الباردة فى خمسينيات القرن العشرين. وفى البداية، جرى استكشاف الشمولية بطريقة أكثر فلسفية فـــى أعمـــال مثـــل (1951) The Origins of Totalitarianism [أصـــول الـــشمولية] لـ حنـــة أرنتHannah Arendt و(1945) The Open Society [المجتمع المفتـــوح] لـ كـــارل بوبر Karl Popper على أنها سرعان ما صارت جزءً من اللغة الاصطلاحية للعلم السياسىّ الأكاديمىّ، كمـــا جـــرى التعبيـــر عنهـــا فـــى Origins of Totalitarian Democracy (1952) [أصول الديمقراطية الشمولية] لـ ج. ل. تالمون J. L. Talmon و(1966) TotalitarianDictatorship and Autocracy [الديكتاتوريـــة الـــشمولية والأوتوقراطية] لـ سى. ج. فريدريك C. J. Friedrick و ز. ك. بريجـــنسكى Z. K.

Brzezinski، بين كتب أخرى. وكان قد جرى تشخيص الفاشية كـــشمولية بحـــزب واحد جرانيتىّ متراصّ، وعدم وجود انفصال بين الدولـــة والمجتمـــع، والـــسيطرة الكاملة على هيكل الدولة والاقتصاد، والتعبئة الشاملة للجماهير، وسيطرة الاتصال الجماهيرىّ. وتصير الجماهير فى هذا السياق عديمة الجذور، ومعزولة، ومُـذَرَّرة atomized (Gregor 1974, 118ff).

وتتمثل نقطة ضعف المقاربة الشمولية فى أنها تقلِّل مـــن أهميـــة الفوضـــى العميقة، وعدم الكفاءة العام، والضغائن الداخلية، التى ميَّزَتْ الفاشية فـــى الواقـــع. وبكلمات أخرى فإنها تُبالغ فى تقدير القدرات الشمولية وبصورة خاصـــة لألمانيـــا وإيطاليا. ومن المشكوك فيه أنْ يكون أىّ ملمح من الملامح المرتبطـــة بالـــشمولية ممثلا بالفعل بأىّ شاهد بصورة كاملة فى أىٍّ من البلدين. كذلك فإن هذه المقاربـــة تستخفّ بدور المحافظة السلطوية داخل الفاشية. وعلاوة على هذا فإنهـــا تتجاهـــل الفروق بين الشيوعية والفاشية، بجمعهما بلا تمييز تحت نفس المقولة. وفضلا عن هذا فإنه بعيد عن أنْ يكون واضحا، فيما يتعلق بالاشتراكية القومية، أن أيًّـــا مـــن هتلر أو الكثير من الشخصيات الرئيسية أراد فى الواقع الدولوية statism الشمولية.

وأخيرا فرغم واقع أن دارسين كثيرين يربطون الفاشية بالشريحة الدنيا مـــن الطبقة الوسطى، يؤكد آخرون أن الفاشية كانت قادمة جديدة إلى المشهد الـــسياسىّ، تتقاطع مع الولاءات البنيوية، والسياسية، والاجتماعية القائمة (Carsten in Laquer ed. 1979, 460). وعلى هذا النحو كانت الفاشية "ظاهرة ظرفية" تجمع بين الطبقـــة الاجتماعية غير المتجانسة والدعم الجيلىّ generational. وكما يشير ب. لينـــز B. Linz فإن هذا يفسر "التركيب الاجتماعىّ المختلف تماما فى كثير من الأحيان للنواة الأصلية". وفى نظر لينز، ساعدتْ تقلبات الحرب والمـــساعدة الأجنبيـــة الفاشـــية بالمصادفة على لعب دور سياسىّ، ولكنْ كخليط پراجماتىّ وأيديولوچىّ. والواقع أن الأحزاب الفاشية تستبق تطور ما بعد 1945 للأحزاب السياسية المختلطة أيديولوچيًّا

فى أوروبا الغربية. ويضيف لينز أن "الهيكل الاجتماعىّ الأكثر سيولة، واستنفاد الميْل الأيديولوچىّ، وحاجات إعادة البناء القومية فى أوروبا بعد الفاشية، قد جعلتْ الأحزاب غير المتجانسة والانتقائية برنامجيًّا ممكنة وناجحة". ويصرّ لينز، مع هذا، على أن على أىّ دراسة كاملة للفاشية أنْ تأخذ فى اعتبارها السياق السوسيولوچىّ، والسياسىّ، والتاريخىّ الفريد لكل مجتمع. ويلاحظ بالتالى أن النوع الوحيد من التعميم التجريبىّ القابل للحياة هو أن "الفاشية كانت هى تلك الاستجابة الجديدة للأزمة... للهيكل الاجتماعىّ لما قبلَ الحرب والنظام الحزبىّ" (Linz in Laquer ed. 1979, 16-18). والواقع أن نظرة لنيز مميِّزة لجانب كبير من السوسيولوچيا السياسية فى العقود الأخيرة.

طبيعة الفاشية

عند بحث طبيعة الفاشية توجد مشكلة مباشرة تتمثل فى مسألة ما الذى على الكتَّاب أنْ يُدرجوه وما الذى عليهم أنْ يستبعدوه. ويُدرِج بعض الدارسين كتّابا فرنسيِّين مثل موريس باريس Maurice Barrésوشارل مورّاس Charles Maurras، مع إشارة خاصة إلى منظمات فرنسية مثل Action Française [العمل الفرنسىّ] (Soucy 1972, 1979 and 1986). وينظر آخرون إلى هذه المنظمات على أنهما مجموعات يمينية رجعية أو سلطوية قبل– فاشية تمييزا لها عن الفاشية (Weber 1964). كذلك فإن إسپانيا قبل 1933 والفالانخه Falange [الكتائب]، رغم أنه كانت توجد فيها Movimento Nacional [الحركة القومية] البرلمانية، كانت ما تزال تخلو من تجمُّع فاشىّ صريح (Payne in Turner ed. 1979, 151). وفى ألمانيا، بينما كان اليمين الأكثر تقليدية لا يملك سوى القليل من برنامج جيِّد الإعداد، كانت المجموعة الاشتراكية القومية تملك بكل وضوح مثل هذا البرنامج (Wood in Eatwell and O'Sullivan eds 1989, 141-3)[14].

وترتبط بهذا الجدال بكامله مسألة مدى اتساع النطاق الذى يمكن أنْ تمتدّ إليه الفاشية. هل كانت حركة مَلَكِيّي جان ديجريلJean Degrelles Rexists فى بلچيك، واللجنة الرومانية للمَلاك الكبير ميكائيل، أو البرتغال فى عهد سالازارSalazar، أوالأرچنتين فى عهد پيرون أو فى عهد الحكم العسكرى (Junta) اللاحق، أو المجر فى عهد الجنرال جومباسGeneral Gombüs، أواليابان أثناء الحرب العالمية الثانية، أو فرنسا فى عهد ديجول – إذا اكتفينا بإشارات قليلة – كلها فاشية (Cassels in Turner ed. 1975, also Payne 1995, ch. 10)؟ ورغم التركيز على إيطاليا وألمانيا فى هذا الفصل فإنه لا ينبغى افتراض أن كل الحركات المذكورة أعلاه كانت غير فاشية أو قبل فاشية بصورة كاملة. وهذا جدال أكاديمىّ واسع ولم يُحْسَم ويمكن فقط أنْ يشار إليه بصورة عرضية. وقد جرى تناول ألمانيا وإيطاليا على أساس المكـ وباعتبارهما الحالتين الأكثر وضوحا.

ويتفق معظم المعلقين على أن الفاشية قامت بدمجْ مجموعات واتجاهات كثيرة. وعلى المستوى الأكثر عمومية، توجد فروق أيديولوچية بين الاشتراكية القومية الألمانية وفاشيات أوروپية أخرى فى إيطاليا، وفرنسا، وإسبانيا، وبريطانيا. وفى نظر البعض فإن هذه الفروق كبيرة إلى حد أنها تحول دون إدراج الاشتراكية القومية فى نفس نوع الفاشية الإيطالية أو الإسپانية[١٥]. ويتمثل الفرق الأعمق فى مركزية قضية العِرْق. وهناك أيضا غياب تقليد قوىّ "للقَوْم" فى أشكال أخرى مختلفة، على حين أنه أساسىّ بالنسبة للحالة الألمانية. والحقيقة أن عامل "القوم" الجرمانىّ هذا وحده قد أبعدَ فاشيِّين فرنسيِّين مثل برازيَّاش*Brasillach* ودريو روشيل Drieu de Rochelle، وفاشيِّين إسپانا مثل پريمو ده ريبيرا Primo de *Rivera* وحتى إيطاليِّين مثل، موسولينى. وقد اعتاد موسولينى الإشارة إلى ألمانيا فى ثلاثينيات القرن العشرين على أنها "مستشفى المجانين العِرْقيِّين"[١٦]. ومن المؤكد أنه فى كثير من المذكرات الأيديولوچية من إيطاليا، وإسپانيا، وفرنسا، وبريطانيا على مدى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، لم يَرِدْ ذكْرٌ لأىّ ...

مسألة العِرْق والمغزى الكونيّ المفترض لمعـــاداة الـــسامية anti-Semitism الـــذى استحوذ على عقول كثير جدا من الاشتراكيّين القوميِّين. ومثل هـــذه المجموعـــات الفاشية الإيطالية وغيرها لم تتَّخذ إلا بالتدريج موقفا أكثر معاداة للسامية فى أواخر ثلاثينيات القرن العشرين. وحتى عندئذ ، لم تصل مطلقا إلى المـــستويات الحـــادة والقاسية التى سادت فى ألمانيا (Burleig and Wipperman 1993). وتمثـــلُ حـــدة العنف والإرهاب الموجَّهيْن علامة مميِّزة أخرى لألمانيا بوصـــفها متميـــزة، دون شك، عن إيطاليا[١٧]. وفضلا عن هذا، لا يُعْطَى سوى اهتمام ضئيل خارج ألمانيـــا لقضية Lebensraum [المجال الحيوى]. وكانت هذه القـــضية ذات أهميـــة خاصـــة بالنسبة لـ هتلر وكانت تكمن وراء سياسته الخارجيـــة المُوسوســـة (التـــى جـــرت مَفْصَلَتُها بكل وضوح فى الفصول الختامية من MeinKampf [كفاحى]فيما يتعلـــق بتوسُّع ألمانيا شرقا إلى روسيا وإبادة الشعوب السلافية. وفى إيطاليا كـــان يجـــرى تصوُّر التوسُّع عادة فى نطاق الإمبريالية الأوروبية التقليدية العدوانية. وفى ألمانيـــا كان يجرى ربطها من جديد بصورة مُوسوسة بقضية العِرْق race.

وأخيرا فإنه على حين أن الفاشية فى إيطاليا كانت مُفترضة منطقيا، بـــشيء من الأهلية، على أساس عقلانية غربية أكثر تقليدية، كانـــت الاشـــتراكية القوميـــة الألمانية ملتزمة بصورة واعية ذاتيا بموقف لاعقلانيّ وحيويّ، حيث كان يجـــرى الحكم على كل نتاج إبداعيّ بشريّ، الفنون، والعلوم، والمجتمعات، والتاريخ، مـــن منظور واحد بارز – العِرْق. وفى إيطاليا كان يوجد فى كثير من الأحيـــان دافـــع محدَّد، فى بعض، ولكنْ ليس فى كل، قطاعات الحركة الفاشـــية، نحـــو التحـــديث العقلانيّ، حيث تلعب الدولة دورا خلَّاقا مسيطرا (Griffin 2007) . وفـــى ألمانيـــا، تفوقتْ مسألة العِرْق على كل مسعًى من هذا القبيل، علـــى الأقـــل فـــى الإنتـــاج الأيديولوجيّ. والواقع أن الدولة الألمانية كانت خاضعة بـــصورة نهائيـــة "للقـــوْم" وللقضايا العرقية.

وداخل التجمعات القومية المتباينة للفاشية، بما فى ذلك الألمانية، كانت هناك مرة أخرى تقسيمات فرعية ملحوظة. وهناك عدد من الطرق لمَفْهَمَة Conceptualizing هذه التقسيمات الفرعية. ويتحدث نولته عن الفاشية العادية والراديكالية المبكرة (بالإضافة إلى مقولته عن قبل-الفاشية). ويتحدث ألكزاندر ده جران Alexander de Grand، فى دراسته حول الفاشية الإيطالية، عن الفاشية المحافظة، والقومية، والتكنوقراطية، والسينديكالية القومية، وفاشية الفرق المسلحة الريفية squadrismo (Nolte 1969, 574; Grand 1989, ch. 10). وقد حدث التقسيم الأيديولوچىّ الأساسىّ الأبسط إلى حد ما بين الأجنحة الأكثر مَيْلا إلى الاشتراكية والأجنحة الأكثر مَيْلا إلى الرأسمالية. وكان البعض مستعدِّين، ضمن نظام مجتمعىّ منضبط، لمنح الرأسمالية القيادة الكاملة؛ وأراد آخرون بجدية تقليصها. وفى إيطاليا، كان موسولينى فى البداية، فى أوائل عشرينيات القرن العشرين، وفى أواخر حياته فى جمهورية سالو Salò، مرتبطا بالموقف الاشتراكىّ. وخلال أواخر عشرينيات القرن العشرين حاول أنْ يتفرشح على كلا الاتجاهين[١٨]. وقام المُدْخَل input الكاثوليكىّ السينديكالىّ القومىّ والإدماچىّ corporatist فى الفاشية بتأمين استمرار الخط الفكرىّ الاشتراكىّ. ووضع كاتب إيطالىّ، هو أنچلو أوليڤيتىّ Angelo Olivetti، الفاشية اليسارية بحزم فى تراث الاشتراكية البرودونية Proudhonian (Robets 1979, 318)[١٩]!

وحدث انقسام مماثل فى الرأى بين الاشتراكيِّين القوميِّين فى ألمانيا. وكان الناشطون الحزبيون مثل جوتفريد فيدير Gottfried Feder وجريجور شتراسر Gregor Strasser ميّالين أكثر كثيرا إلى الأساليب الاشتراكية. وقد دعا فيدير، على سبيل المثال، إلى التأميم الواسع النطاق، ونطاق مصرفىّ مركزىّ تشرف عليه الدولة؛ وإدارة الدولة للمرافق العامة، والنقل، والائتمان؛ وتوجيه الأسعار والأجور مع مصادرة الدولة للأرباح المفرطة. وتمّ إدماج قَدْر كبير من المواد المعادية للرأسمالية نتيجة للنقاط الخمس والعشرين الشهيرة لبرنامج الحزب النازى NSDAP

[حزب العمال الاشتراكي القومى الألمانى] للأعوام 20-1923، والبرنامج الزراعىّ 1930، وبرنامج التوظيف الكامل لعام 1932[٢٠]. ويبدو ألفريد روزينبرج Alfred Rosenberg، وهتلر، وجوبلس Gobbels لم يتحمّسُوا هذا الخط. غير أن هذا لا يعنى أنهم أرادوا أنْ ينتهجوا سياسة رأسمالية أكثر صراحة. وفى حالة روزينبرج، كان الخط العرقىّ أكثر أهمية بكثير.

وفى سياق التشويه الفاشىّ المشترك لسمعة المذهب العقلىّ يكون من الصعب فى كثير من الأحيان تَبَيُّن موضوعات، وبرامج، وأيديولوچيات فاشية مهمة. وكان لدى الفاشية الإيطالية بعض المدافعين المهرة، مثل چيوڤانى چينتيله Giovanni Gentile، الذى ألّف (هكذا يبدو لاحقا) الجانب الأكبر من مقال "عقيدة الفاشية" لـ موسولينى، بالإضافة إلى كتابة بحث سياسىّ معقّد هو The Genesis and Structure of Society (1946) [أصل وبنية المجتمع] (also Gentile 2004). ومع هذا فإن النقاد منقسمون بشأن مدى تمثيل چينتيله للفاشية (Bellamy 1987 a, ch. 6; and especially Gregor 2001). ولم يكن لدى الاشتراكيّين القوميّين أىّ شخص بارز مثل چينتيله. والواقع أن كتاب هتلر: Mein Kampf [كفاحى]، الذى وصفه موسولينى بأنه "مجلّد مضجر لم أكنْ قادرا مطلقا على قراءته"، لا يصلح كنصّ أساسىّ، رغم أنه لا شك فى أنه توجد فيه أفكار ذات تأثير" (Mack Smith 1983, 300)[٢١]. وقد أسهم روزينبيرج بحديثه المتناثر المفكَّك إلى حد ما حول الجنس النوردىّ [الأوروبىّ الشمالىّ]. وكانت هناك كتابات عن الموضوعات الاشتراكية القومية لـ جريجورشتراسّر، وجوتفريد فيدير، وچوزيف جوبلس. وقد أضافت شخصيات بارزة أكاديمية جانبية أكثر تشكُّكا مثل كارل شميت Carl Schmitt أو مارتن هايدجر Martin Heidegger، عنصرَ احترامٍ على هذه الكتابات[٢٢].

ونظرا للنقاط السابقة، من الصعب أنْ نجد أرضية مشتركة لمناقشة الفاشية/الفاشيات. وتتمثل نقطة انطلاق فى "المُعادَيات" anti's الأيديولوجية السلبية

للفاشية. وكما يشير لينز فإن "مختلف 'مُعاديات' الفاشية ساعدتْ على تحديد هويتها" (Linz in Laqueur ed 1979, 15). وكان أغلب الفاشيِّين مُعادين لِّليبرالية ومُعادين للماركسية، ومُعادين للبرلمانية، ومُعادين للفردية، ومُعادين للبرجوازية (Griffin ed. 1995, 4ff). وقد أحسُّوا بأن العصر البرجوازىّ خاوٍ روحيًّا، وزائف، ومادىّ، وغريب عن العالم الفعلىّ، ومفتقر إلى أىّ حسّ بالجماعة. ولا شك فى أن هذه كانت موضوعات مشتركة، غير أنها لا تقول لنا الشيء الكثير. وربما كان من الممكن إلقاء ضوء أكثر عن طريق بَحْثٍ للنظرات الفاشية المتعلقة بالطبيعة البشرية، والتى ننتقل إليها الآن.

الطبيعة البشرية

الخلفية الفكرية للفهم الفاشىّ للطبيعة البشرية خليط شاذ. وكانت الأفكار المعلنة تلفيقا غريبا من الداروينية الاجتماعية، ونظرية القرن التاسع عشر العِرْقية، والفلسفات الحدسية والحيوية، والسينديكالية، ونظرية النخبة، والرومانيتيكية، وعلم نفس الجماهير، وسيكولوجيا اللاوعى. ومن هذا الخليط غير المقدَّس يمكن تمييز ثيمات متكررة أكثر رسمية حول طبيعة البشر.

أولا، كان يجرى تشخيص الطبيعة البشرية بأسبقية الإرادة والفعالية. وكان البشر أولا وبصورة رئيسية مخلوقات إرادة وفعل وكان الفكر شيئا ظهر متأخرا تقريبا. وقد شوَّهَنا الفكر المجرد أو أبعدنا عن الفعل. وفى ممارستنا لإرادتنا وفعلنا فى العالم نعبِّر عن طبائعنا الحقيقية. وجرى تأكيد أننا يجب أنْ نتصرف على أساس الغريزة والحدس وليس على أساس الحجة المعقولة. وتكمن الجذور الفلسفية لهذا الخط فى التفكير فى عدد من المصادر، ولكنْ بصورة أخصّ فى المذهب الحيوىّ المتميز عند إينرى برجسون و فريدريش نيتشه، وبراجماتية ويليام چيمس William James وجوانب من فلسفة الحياة Lebensphilosophie الألمانية.

ومن المهم إدراك سياق مثل هذه الفعالية والحيوية والطريقة التى قام بها الفاشيون بتطويعهما وتشويههما. وكانت نسبة مئوية كبيرة من المجنَّدين للمجوعات الفاشية المبكرة قد قاتلوا فى الحرب العالمية الأولى (وشمل هذا هتلر، وموسولينى، وموزلى). وفى حالة إيطاليا وفرنسا وألمانيا كان كثيرون من أصحاب القمصان السوداء Squadristi، ومنظمة شباب العمل الفرنسى الملكى Camelots du Roi، والفيالق الحرة Freikorps، والقمصان البنية Brownshirts، وقوات "إس إس" SS، [التابعة للرايخ الثالث] التى كانت من الجنود السابقين فى البداية. وقد جرى تحويل جيل ما بعد 1918 إلى متوحشين وعسكرتهم، وكذلك أقلمتهم وتعويدهم على الموت وعلى مستويات قصوى من العنف. وفى زمن السلم ظل الكثيرون ينمُون بقوة على جوٍّ من الترويع، قاموا بإثارته. وبهذا المعنى، بدا عنف الفاشيِّين وفعاليتهم مُبرَّرَيْن ذاتيا، خاصةً وأن نفس التاكتيك كان يعتمده خصومهم الشيوعيون. وكان يُنْظَر إلى التسامح الليبرالىّ قبل الحرب على أنه سبب من أسباب كل من الحرب والمحنة الاجتماعية بعد الحرب. كما كان غير ملائم مطلقا للعالم الجديد. وكان توجيه الضربات إلى الشيوعيين، أو اليهود، أوالعمال النقابيِّين، أو الخصوم السياسيِّين يمثل بضاعة وعُدَّة الفاشيِّين. وجرى تحويل العنف إلى شيء عادىّ، فى ألمانيا، باغتيال هتلر لـ إرنست رويمErnst Röhm وذوى القمصان البنية وإطلاق مذابح الكريستالناخت Kristallnacht [ليلة الزجاج المكسور]، وفى إيطاليا، باغتيال موسولينى لخصمه السياسىّ جياكومو ماتيوتّىGiacomo Matteotti، والضرب المبرح للنائب الشيوعىّ فرانشسكو ميسيانو Francesco Misiano فى البرلمان، ومعارك الشوارع المنتظمة. وكانت الغريزية instinctivism والفعالية الفاشيتين متعارضتين مع العقلانية البرلمانية الليبرالية المترهلة غير الفعالة. وكان يجرى التعبير عن ميثولوجيا ورمزية الحركات الفاشية بلغة المعارك، والمسيرات، والانقلابات Putsche الفعالة.

وكان يجرى تمويه مثل هذا العنف المنسَّق سياسيا بمظهر فكرىّ خادع من الشِّعْر الاجتماعىّ. وكانت للعنف جاذبية تقريبا. وكان كتّاب مثل چورچ سوريل، فى كتابة (1908) Reflections on Violence [تأملات حول العنف]، مؤثرين هنا فى ربط الحيوية الفلسفية بالعنف السياسىّ. والواقع أن الحيوية، نظرا لأساسها الغريزىّ والانفعالىّ، كان بوسعها أنْ تتحالف، عن طريق تبدلات غير محسوسة تقريبا من المنطق، مع كل التجربة الفنية الإبداعية، بالطابع الحصرىّ الكلىّ لمفاهيم مثل الحدس والغريزة. وبنفس الطريقة التى يكون بها من الصعب إفراغ التجربة الانفعالية للإبداع الفنى فى النظرية المجردة، فإن ذلك يكون بصورة مماثلة مع العنف السياسىّ الصليبىّ البطولىّ. ويصير العنف محوّلا كيميائيا إلى سِرٍّ جمالىّ.

وبمعنى ما فإن هذه الصلة بين الفن والعنف كان يجرى تَتَبُّعها بوعى فى بعض كتابات المستقبليِّين الإيطاليِّين كنوع من جمالية نهاية القرن-aestheticismFin de-siècle. وقد انجذب كثير من الفنانين الموهوبين إلى الفاشية، خاصةً فى المراحل الأولى قبل اغتيال ماتيوتِّى. وكانت مارجريتا سارفاتِّى Margherita Sarfatti، وزيرة موسولينى، متحمسة بصورة خاصة لرعاية الفنون، رغم أنها شخصيا كانت تفضِّل الصلة بين الفاشية وشكل من الكلاسيكية الجديدة، وليس المستقبلية. وقد نشأتْ المستقبلية نفسها عن نفس القالب الثقافىّ الذى نشأت منه الفاشية، حيث شدَّدتْ على العمل المباشر، والحياة، والإبداعية، أكثر من العقل والنَّسَق. وقد نظر فيليپو مارينيتِّى Filippo Marinetti، مؤلف (1909) The Futurist Manifesto [بيان/مانيفستو المستقبلية]، إلى المستقبلية على أنها فن الفاشية. غير أن من غير المؤكد تماما أن موسولينى شاركه هذه النظرة. وأعلن مارينيتى، فى الأقسام الافتتاحية من البيان/المانيفستو، بعض العناصر الرئيسية فى عقيدته:

١- نريد أنْ نغنِّى حُبَّ الخطر، وعادة النشاط والاندفاع.

٢- ستكون العناصر الرئيسية لشعرنا الشجاعة، والتهوُّر، والتمرد.

٣- مَجَّدَ الأدب إلى الآن الجمود المتأمل... ونريد أنْ نمجِّد حركات العدوان، واليقظة المحمومة، والزحف المزدوج، والقفز الخَطِر، والصنع، واللَّكْم بقبضة اليد.

٤- نعلن أن روعة العالم قد أثراها جمال جديد، جمال السرعة. سيارة سباق بغطاء مزيَّن بأنابيب كبيرة تشبه ثعابين بصوت انفجاريّ... سيارة صاخبة يبدو أنها تجرى فوق مدفع رشاش (Marinetti, Futurist Manifesto in .(Lyttelton ed. 1973, 211

وعلى هذا النحو، كان يجرى تشجيع الفاشيِّين الأصغر سنًّا على التفكير فى
نف بطرق رومانسية، صليبية، وتقريبا فروسية وعندما ربط سوريل العنف ب
élan vit [الوثوب الحيوى] عند برجسون ("قوة حياة" خلاقة تطورية عنوية رفعتْ
وع البشرى بكامله إلى مستويات أعلى من التطور)، وربطه آخرون بإنجاز
رسالة التاريخية للنقاء العِرْقِيّ، ارتدى العنف أهمية كونية. ولم يكن مثل هذا
نف من نفس نوع القوة التى استخدمتها الدول الليبرالية. كان العنف غريزيًّا،
ان يربط الفرد بأعماق روحية لا واعية. وقد شجَّعَ المزاج الملحميّ للبطل، أو
Übermensc [السوبرمان (الإنسان الأعلى)]. وكانت تجربة تطهيرية مغيِّرة
خصية. وكما لاحظ الفاشىّ الإيطالىّ جيوڤانى پاپينى Geovanni Papini فإنه:
لى حين يرفع الغوغاء الديمقراطيون صراخهم ضد الحرب... ننظر إليها على
ها أعظم دواء ناجع ممكن لاستعادة الطاقة المتدهورة، على أنها وسيلة سريعة
طولية للوصول إلى السلطة" (Papini in Lyttelton ed. 1973, 106)[٢٣]. ولعلنا
يِّز هنا ابتذالا دنيويًّا ولكنْ، فى هذه الحالة، مموَّها، أىْ أن الطبيعة البشرية يمكن
ويلها فى مواقف الضّيق الرهيب والخطر. وهذا هو ما يقوله فى كثير من
أحيان أولئك الذين لم يجرِّبوا الضّيق الرهيب.

وضمن مثل هذا السيناريو، أشار كُتاب فاشيون فى كثير من الأحيان إلى
أيديولوچيا على أنها ليست برنامجا بقدر ما هى مزاج وطريقة وجود. وقد علَّق

بريمو ده ريبيرا، Primo de Rivera، الشخصية البارزة فـــى الفالانخـــه الإســـپانية بقوله: "لن تُفهَم حركتنا إذا جرى التفكير فيها على أنها مجرد طريقة تفكيـــر؛ إنهـــا ليست طريقة تفكير، إنها طريقة وجود" (Primo de Rivera 1972, 56). كما لاحـــظ باپينى: "نحن لا نطرح برامج بل موقفا عقليا انفعاليا لنضع حدًّا للكلمـــات ونحـــوّل البرامج إلى فِعل" (Papini in Lyttelton ed. 1973, 100; also Gentile 1928, 292; Mussolini in Oakeshott ed. 1953, 170-1). وإنما بمزاج مماثل أعلن النازيون فى كثير من الأحيان أن المرء يجب أنْ يفكِّر "بالدم".

وليس من المدهش فى هذا السياق أن الفاشية لا يجب النظر إليها على أنهـــا عقيدة ضد–فكرة. ذلك أن المقدمة الفلسفية تُدمِج افتراضا ضـــمنيا بـــأن الأعمـــاق اللاواعية – الإرادة، والانفعال الخلاق، والغريزة، والحدس، والوثوب، والدم، إلخ. – هى التى تُشخِّص الطبيعة البشرية فى الواقع. وتجرى مقابلة هذا بالسطح "الفكرى الظاهرى". وقد شكَّل هذا الموقف جزءًا من الجاذبية ذاتها التى تمتعت بها الفاشـــية لدى كثير من الفنانين، والكتاب، والمثقفين، وبصورة خاصة المجموعتين الأولَيَيْن. وكانت استجابة چنتيله Gentile (بوصفه هيجليًّا وبالتالى ضدّ–حدسىّ) لمسألة ما إذا كانـــت الكائنـــات البـــشرية مدفوعـــة بالعقلانيـــة أم بـــدوافع لا عقلانيـــة إرادية تتمثل فى تأكيد أننا لا يجب أنْ نستنتج أن الفاشية كانت "ممارسة عميـــاء أو طريقة غريزية خالصة". كانت الفاشية، فى نظر چينتيله، قلـــب الواقـــع، "الفكـــر الحىّ"، وبكلمات أخرى الفكر الملموس كمقابل للفكر المجرد (Gentile 1928, 301; also Gentile 2004). والفاشية ضد–فكرية فقط إذا فصلنا، كما يلاحـــظ چينتيلـــه، "المعرفة عن الحياة، الدماغ عن القلب، ... النظرية عن الممارسة" (Gentile 1928, 300-1)[٢٤]. وبالتالى يتمّ النظر إلى الفاشية على أنها محايثة فى الواقع ذاته.

وقد تمثَّل مظهر آخر من مظاهر هذه الحيوية فى أنه جـــرى النظـــر إلـــى الجماهير فى كثير من الأحيان على أنها غريزية وأشبه بقطيع. وكان يمكـــن لقلـــة

فوقة أنْ تتلاعب بغرائزها. وأشارت أشكال فجة مـن الداروينية الاجتماعية، دمجة مع عقيدة "القوم" السَّيِّد Herrenvolk، إلى أن النمـاذج الأقـل ملاءمة أو اسدة من البشرية يمكن القضاء عليها بنفس الطريقة الذى ننخرط بها فى التربية نتخابية لأىّ حيوان مستأنس. وعلى هذا النحو كان يمكن النظر إلى البشر ككـلّ دراء متصدّق. ويبدو فى الحقيقة أن موسولينى كانت لديه نظرة جحيمية إلـى كائنات البشرية. فقد افترض بصورة عامة أن الجميع أنانيون تماما وغير جديرين طلقا بالثقة. ويوازى هذا تلخيص بولوك لـ هتلر، حيث "يُكافأ عدم الثقة بالازدراء". كان البشر [فى نظر هتلر] مدفوعين بـالخوف، والـشراهة، وشـهوة الـسلطة، لحسد، وفى كثير من الأحيان بدوافع دنيئة وحقيرة. والسياسة... هى فن معرفـة ف يستخدم المرء نقاط الضعف هذه لتحقيق أهدافـه" (Bullock 1962, 37; also Kershaw 1998-200). وكان النقد الرئيسىّ الذى وَجَّهَهُ موسـولينى إلـى أوراق تماد ماكيافيلّى ليكون فاشيًّا مؤسِّسًا هو أنـه لـم يكـن لديـه الازدراء الكـافى جماهير. وعلى وجه الإجمال نظر موسولينى إلى الجماهير على أنه من الـسهل داعها والسيطرة عليها. وهى من الناحية الجوهرية أشبه بالأطفال الـذين ينبغـى بيخهم ومكافأتهم على التعاقب. وكما يعلّـق مـاك سـميث Mack Smith فـإن سولينى "كان سعيدا بأنْ يجد أن القطيع – هذه هى الكلمـة التـى كـان يفـضّل تعمالها – يقبل اللامساواة والانضباط شـاكرا" (Mack Smith 1983, 145; also Bullock 1962, 3).

واعتبر معظم الفاشيِّين أن البشر كائنات اجتماعية أو مشاعية بطبيعتهم. ولم كر أىُّ فاشيِّين هذه الفرضية، رغم أنه كانت لديهم أشكال مختلفـة مـن فهمهـا. يتمثل هدف نقدىّ مشترك، يظهر فى إنتاج تقريبا كل كاتب فاشىّ فى مرحلة مـا، ن الفردية الليبرالية الكلاسيكية. وعلى هذا النحو، أكد ألفريدو روكّو، على العكس ن الفردية الليبرالية، أن "كائنا بشريا خارج نطاق المجتمع يُعَدّ شيئا غيـر قابـل صور: لا-إنسانا. ويعيش الجنس البشرى بكامله فـى مجموعـات اجتماعيـة".

والفاشية، فى نظر روكّو، "تحلّ بالتالى محل نظرية الدولــة الذريــة والميكانيكيــة القديمة التى كانت ماثلة فى أساس المذاهب الليبرالية والديمقراطيــة" (Rocco n.d., 33; also Mussolini in Oakeshott ed. 1953, 166) [٢٥]. وكان هناك، كما ســبقت الإشارة، اختلاف ملحوظ فى فهم هذه الطبيعة الاجتماعية، خاصــةً بــين الكتــاب الإيطاليين والألمان. وفى كتابــات جنتيلــه، و روكّو،وموســولينى، كــان البُعْــد "الاجتماعىّ" مفهوما بطريقة أكثر تقليدية عَبْرَ مفهوم الدولة الأمة. وفى مقاله The Philosophic Basis of Fascism (1928) [الأساس الفلسفىّ للفاشية]، أكد جنتيله أنــه "حيث إن الدولة مبدأ، فإن الفرد يصير نتيجة منطقيــة" (Gentile 1928, 301; also Gentile 2004). وفى بحثه المنهجىّ الأخير عبَّر عن ذلك على هذا النحــو: "فــى جذر 'أنا' يوجد 'نحن'. والمجتمع الذى ينتهى إليه فرد هو أساس وجوده الروحى" (Gentile 1960, 82) وكان جوهر فكرة جنتيله يتمثل فى أنــه بالنــسبة للــشعوب الأوروبية يكون نموّ الفرد مكمّلا لوجود الدولة – من إشــباع الحاجــات الأكثــر أساسية إلى تحقيق الحرية والأخلاق. والواقع أن الدولة والفــرد همــا مــن نفــس الجوهر. وكما لاحظ جنتيله: "الدولة هى المظهر العام للفرد... إنها ليست افتراضا مسبقا لوجوده... بــل الواقــع الملمــوس لإرادتــه". (Gentile 1960, 131; also Mussolini in Oakeshott ed. 1953, 167-8; Gentile in Lyttelton ed. 1973, 307).

وكان التفسير الاشتراكىّ القومىّ للفظة "social" [اجتمــاعىّ] متميــزا عــن تفسير الفاشيِّين الإيطاليِّين. ذلك أن الاشتراكيِّين القوميِّين كانوا يميلون إلى تركيــز اهتمامهم على البُعْد العِرقى و"بُعْد القَوْم" völkisch وليس على الدولة. وكان الفــرد يتشكل عبر المجتمع. وكان هذا المجتمع متشكلا من حيث الروح العرقيــة أو روح "الشعب" (Volkseele) وليس على الدولة. ويكمــن وراء هــذه الــدعوى تــصوُّر رومانتيكىّ الطابع عن الطبيعة. ولم تكن الطبيعة مفهومة على أنها آلية منظمة بــلا حياة يمكن مراقبتها ببرود، فقد كانت مفهومــة علــى العكــس مــن ذلــك علــى أنها "قوة حياة" نفخت الروح فى كل من البشر و"قوْم"هم ومنحتهما الهدف والمعنــى

(Mosse 1966, 15; Sternhell in Laqueur ed. 1979, 337). ذلك أن الحياة الانفعالية الغريزية للكائنات البشرية ربطتها ليس فقط بالـ"قوم"بل أيضا بـ"قوة الحياة" الداخلية للطبيعة. ولهذا كان من الممكن تمجيد الكائنات البشرية وفقا لتماثلهم مع الطبيعة، وليس عبر سيطرتهم عليها. وعلى خلاف الفاشيّين الإيطاليّين، احتفى الاشتراكيون القوميون، بمعنى صوفىّ زائف، بالطبيعة، والمنظر الطبيعىّ الرعوىّ، والحياة الفلاحية الريفية. وكان من المفترض أن روح الشعب حاضر فى مشهدهم الطبيعىّ. ولا يجب أنْ يُنْسَى أن الاشتراكيّين القوميّين كانوا أول من أقاموا فى أوروپا محميات طبيعية وانتهجوا برامج إعادة تحريج أراضى الغابسات غير الدائمة، لأسباب إيكولوچية قومية الطابع(٢٦).

وتتمثل نقطة أخرى هنا فى أن اللامساواة غير المشروطة كانت متحددة بيولوچيًّا وغير قابلة للإلغاء. وقد قَبِل كل النازيّين لا مساواة فى العناصر وفى الأرواح الشعبية. كان الأرىّ Aryan، المندمج مع المشهد الطبيعىّ والناس، متفوقا من كل النواحى على اليهود، أو السلاف، أو الزنوج. ووصف هتلر الآريّين بأنهم "العرْق العبقرىّ". والحقيقة أن اللامساواة غير المشروطة بين الشعوب لم تُغيِّر اللامساويات داخل الآريّين أنفسهم. وكان هناك البعض – على سبيل المثال، العبقرىّ أو شخصية البطل – الذين وُلِدوا متفوقين. والأشياء العظيمة لا يمكن أنْ يحققها سوى الشعوب عبْر جهود الأفراد العظماء. وكما عبر هتلر فإن: "تقدُّم وثقافة البشرية نتاج للأغلبية، غير أنهما يرتكزان على وجه الحصر على عبقرية وطاقة الشخصية" (Hitler 1969, 313).

وقد تم التعبير عن فكرة مرتبطة بذلك حول شخصيات عبقرية أو قيادية فى الفاشية الإيطالية. وفى هذه الحالة الأخيرة فإنها لم تفْترض على تفاسير ضبابية للعبقرية العرْقية أو البيولوچية، بل على تفسيرٍ للكتابات السوسيولوچية حول نخبوية ڤيلفريد پاريتو Vilfredo Pareto وجايتانو موسكا Gaetano Mosca، وروبرت ميشلس

Robert Michels. ولم يُسهم الكتاب النخبويون فقط فى نظريات القيادة، بل ساعدوا أيضا فى إثارة شكوك بشأن الديمقراطية البرلمانية، شكوك كانت سائدة بين الفاشيِّين. ويجب أنْ نلاحظ أن ميشلس وحده صار مؤيِّدا صريحا للفاشية. وكواقع معترف به فإن هذا الجانب الأكثر فكرية للفاشية الإيطالية لم يكن واضحا دائما. كما كان عنصر التباهى المتسم بخداع النفس والعصاب ملمحا قويا من ملامح رؤية كل من موسولينى وهتلر لدوره[٢٧].

وقد أشار كل الفاشيِّين إلى أنه بسبب فساد الطبيعة البشرية الذى جرى إحداثه فى المجتمعات الديمقراطية الليبرالية كان قد جرى التفكير فى تغيير ما. وفى حالة الاشتراكية القومية كان لا بد لهذه الحملة من أنْ تُنْتِج، كما عبر إرنست كريكErnst Kriek، "إنسانا ألمانيا مرتبطا بالقوم Volk-Bound" (quoted in Pois 1980, 70). وفى نظر موسولينى، كان ينبغى خلق الفاشىّ الإيطالىّ على مستوى إيطالىّ عصر النهضة. وكان لمحاولة إيجاد الإنسان الفاشىّ جانبها المُسَلِّى بصورة عبثية، كما فى الحملة ضد المكرونة (الباستا) Pasta باعتبارها طعاما معاديا للفاشية والمكرونة الإسباجيتِّى spaghetti باعتبار أنها ليست "طعام المقاتلين" السليم[٢٨]. وتوقَّع موسولينى أنْ يكون الإنسان الإيطالىّ الجديد أكثر بطولية، وتفاؤلا، وأقل نقدية، وفردية، وأكثر جدية، وعملا شاقا، وشجاعة، وأقلّ ثرثرة، ويتخلى عن الراحة وينفق مالا أقلّ على الطعام أو النبيذ الممتع، وينام أقلّ، ويكون لائقا جسمانيا (Mack Smith 1983, 174).

وكان الاختلاف الرئيسىّ بين الرؤيتيْن الألمانية والإيطالية لإصلاحٍ للطبيعة البشرية يتمثل فى أنه فى نظر موسولينى كان الإنسان الجديد موجودا بالفعل، ولكن من المطلوب تخليصه. وفى نظر بعض النازيِّين، مثل روزينبرج، كان الآرى الأشقر موجودا أيضا (على كل حال كان تاكيتاس Tacitus قد لاحظه يختبئ فى الغابات التيوتونية) ولكن كان من المطلوب حمايته ضد الاختلاط العِرْقىّ. وفى

نظر هيملر Himmler و ڤافين–س س Waffen-SS(*)، كان من المطلــوب اســتيلاد الإنسان الجديد يوچينيًا eugenically وانتخابيًا من أجل المستقبل وكان من المطلوب القضاء على "الوحدات العِرْقية" الأخرى.

الطبيعة، والعِرْق، و"القوْم"

ويكون توضيح التفكير الفاشىّ فيما يتعلق بالطبيعة البشرية أكثر إذا فكرنــا فى قضايا القومية، والعِرْق، و"القوم"، بعمق أكثر قليلا. وفى التعبيــرات الفاشــية تكون الكائنات البشرية، كما يجب أنْ يكون واضحا الآن، أولا وقبــل كــل شــيء مخلوقات، وعِرْق، و"قوْم". ولهذا فإنه لا يوجد إنسان فى حد ذاته بل فقط ألمــانىّ، وفرنسىّ، وإيطالىّ، وهكذا إلخ.، وتتعارض هذه الفكرة بصورة مباشرة مع التنوير والأممية والكوزموپوليتيّة الليبرالية والاشتراكية اللاحقتيْن.

وكانت النزعة القومية الفاشية مختلفة عن النزعة القومية الليبراليــة للقــرن التاسع عشر (Griffin ed. 1995, 2-3). وعندما بحث جوتفريد هيــردر Gottfried Herderالطابع اللغوىّ للأمم فإنه لم يُشِرْ إلى أىٍّ من التفوق، والفــتح، والكراهيــة القومية المتبادلة. ومن نواحٍ عديدة كــان الاســتخدام الأكثــر تعــصبا، والأكثــر رُهابا إزاء الأجانب، والأكثر عدوانيــة للنزعــة القوميــة متكــاملا بالفعــل مــع المجموعات المحافظة الأكثر سلطوية فى أواخر القرن التاسع عشر؛ وقد اعتمــدها الفاشيون ببساطة.

وكانت السمات المشتركة للنزعة القومية الفاشية، أولا التعــارض المحــافظ الأقدم عهدا مع الأممية الليبرالية أو الاشــتراكية. وكمــا لاحــظ پــاپينى، تمثــل الاشتراكية "أممية، أىْ حزبا ضد–قومىّ، و"من أجل حبّ شيء ما بعمــق يحتــاج

(*) ڤافين إس إس: قوة عسكرية تمثل الجناح المسلَّح للحزب النازى الألمانى – المترجم.

المرء إلى أنْ يكره شيئا آخر" (وهذه فكرة تنطوى على نظائر قوية لإنتـاج كـ
شميت فى السياسة)، وبالتالى فإن القوميّ الحقيقيّ لا يمكن بحال مـن الأحـوال
يكون أمميًّا (Papini in Lyttelton ed. 1973, 101-3; Grand 1989, xii). ثانيا، كانت
النزعة القومية الفاشية موجَّهة إلى المثـل الأعلـى الجماعـاتيّ Communitarian
وكانت الهوية الحقيقية ماثلة فى وحدة الأمة. وكانت الأمة تأتى قَبْلَ الفـرد. وكمـ
أعلن "ميثاق العمل" الفاشىّ الإيطالىّ فإن: "الأمة الإيطالية كُلٌّ عضوىٌّ لـه حيـ
وأهداف، ووسائل عمل متفوقة فى قوتها واستمرارها على حياة وأهداف ووسـ
عمل الأفراد... الذين يتألف منهم" (Charter of Labour, 21, April 1927). ثالثـ
كانت القومية تُستَخْدَم كقوة موازنة للصراع الطبقىّ. وقد تجاوزت الأمة مثل هـ
الانقسام. وكما يعبِّر بريمو دى ريبيرا فإن: "الصراع الطبقىّ يستخف بوحدة الوطـ
الأمّ لأنه يحطم سلامة مفهـوم الإنتـاج القـومىّ" (Primo de Rivera, 1972, 60)
وفضلا عن هذا، كانت النزعة القومية مناوئة للتصور البرچوازىّ الليبرالىّ للحيـ
وقد أعدَّتْ القومية الأمة للبطولة، والتضحية بالنفس، والصراع، وفى نهاية الأمـ
الحرب. وقَوَّضَتْ البرچوازية مثل هذه الطموحات وأضاعت الوقت على التطلعـ
المادية الطابع والسياسات البرلمانية. وقبل الحرب العالمية الأولى، لخَّص إنريكـ
كوراديني Enrico Corradini هنا الاحتقار كما يلى:

> كلّ علامة على العجز، والعاطفية، واللاعملية، أبطلتْ احترام الحياة البشرية العابرة، وأبطلتْ العطف على الضعفاء والمتواضعين، والمنفعة والقدرة المتواضعة المنظور إليهما علـى أنهمـا الحكمـة، وإهمال القدرات الكامنة الأعلى للبشرية، والسخرية من البطولة، وكل علامة قدرة على العجز الكريه للناس المتـدهورين، يمكـن العثـور عليها فى الحياة التأملية لطبقتنا الحاكمـة المسيطرة، البرچوازيـة الإيطالية (Corradini in Lyttelton, ed. 1973, 139)[٢٩].

وأخيرا، كان يجرى استخدام القومية كوسيلة لإضفاء الشرعية علـــى معـــانٍ بعينها للديمقراطية والاشتراكية. وكان يجرى فى كثير من الأحيان الإشـــارة إلـــى الديمقراطية والاشتراكية فى الكتابات الفاشية علـــى أنهمـــا "الديمقراطيـــة الأنبـــل" و"الاشتراكية الأنبل". وكان يجرى النظر إلى الاشـــتراكية والديمقراطيـــة، عنـــدما تتفانيان فى أسبقية الأمة، على أنهما متفوقتان، من ناحية، على الديمقراطية التمثيلية البرجوازية، ومن الناحية الأخرى، على الاشتراكية الأممية. وكان أسوأ كل العوالم يتمثل فى التلوث المتبادل للاشتراكية والديمقراطية. وفى هذه الحالة كانت أفـــضل جوانب الاشتراكية والديمقراطية – تفانيهما الجمعىّ فى الأمة – ضائعة فى ضباب الأممية والمساواة الزائفة بين الشعوب.

ويرتكز الاختلاف الرئيسىّ بين النوعين الألمانىّ والإيطـــالىّ مـــن النزعـــة القومية من جديد على قضية العِرْق. ومع الفاشية الإيطالية، كانت النزعة القوميـــة شكلا أكثر تقليدية للإمبريالية والوطنيـــة المطبـــوعتيْن بطـــابع رُهـــاب الأجانـــب xenophobic. وفى الاشتراكية القومية، عبَّرتْ الأمة الألمانية عـــن روح "القـــوم" وكانت معزَّزة بعقيدة بيولوچية عن النقاء العِرْقى. وأنْ يكون المرء ألمانيًّـــا كـــان يعنى أنْ يكون من أصل عِرْقىّ بيولوچىّ محدَّد. وبصورة أكثر دلالة، فى الفاشـــية الإيطالية، كما عبَّر موسولينى، "ليست الأمة هى التى تُنْتِج الدولـــة. ... الواقـــع أن الأمة تخلقها الدولة" (Papini in Lettetton ed. 1973, 104). غير أنه على العكـــس، فى النازية، كما عبَّر هتلر، "الدولةفى حد ذاتها لا تخلق مستوًى ثقافيًّا بعينه؛ إنهـــا يمكن فقط أنْ تحافظ على العِرْق الذى يحدِّد هذا المستوى". وواصل هتلر: "نحـــن، كآريِّين، يمكن أنْ نتصور الدولة فقط ككائن عضوىّ حىّ لهـــذه القوميـــة" (Hitler 1969, 357-8). ومن الجلىّ أنه كان هناك اختلاف كامل فى الأولويات الأيديولوچية بين النازية والفاشية الإيطالية. وأخيرا، كان هناك اختلاف واضح فى التشديد مـــن

حيث الأهمية الممنوحة للأمة. وعلى حين أنها [الأمة] كانت فى الاشتراكية القومية الألمانية مغلَّفة بهالة شبه دينية، لم يكن هذا موجودا فى الفاشية الإيطالية.

ويتمثل تفسيرٌ لهذه الاختلافات فى التراث الفكرىّ الشاذّ المميِّز للنازية. وكانت أهم عناصر هذا التراث تتمثل فى النظريات العِرْقية لـ آرتور دو جوبينو Arthur de Gobineau، والاستقراطىّ البريطانىّ والمحب للجرمان Germanophile هاوستون ستيورات تشامبرلين Houston Stewart Chamberlain، و"تراث القوم" الرومانتيكىّ الألمانىّ، كما جرى التركيز عليه فى البداية فى كتابات شخصيات بارزة مثل بول دو لاجارد Paul de Lagarde، ويوليوس لانجبين Julius Langbehn، و مولّر فان دين بروك Moeller van den Bruck (stern 1974). وكما رأى ماركس و إنجلس محرِّك التاريخ فى الصراع الطبقىّ، رأى جوبينو وتشامبرلين هذا المحرِّك فى الصراع العِرْقىّ. وكان كتاب جوبينو Essay on the Inequality of the Human Races (1853-5) [مقال عن اللامساواة بين الأعراق البشرية] هجوما على ليبرالية واشتراكية القرن التاسع عشر – وعلى وجه الإجمال، على التراث الراديكالىّ للثورة الفرنسية. وقد تعارضتْ المفاهيم الأخلاقية للمساواة البشرية مع الحقيقة العلمية الراسخة بوضوح للأصل العِرْقىّ غير المتساوى. وفى نظر جوبينو، كانت هناك ثلاثة كيانات عِرْقيّة أساسية مرتَّبة فى هيراركية، كلّ كيان منها بسمات مميِّزة نوعية: الأبيض، والأصفر، والأسود. وكان الأدنى هو الأسود، والأعلى هو الأبيض. وداخل الكيان الأبيض كانت هناك مجموعة – الآريُّون – وهى شكل من النخبة المتفوقة كان ينبغى المحافظة عليه بعيدا عن الامتزاج. ولم تكن رسالة جوبينو مجرد تيپولوچيا (علم نماذج شخصية) عِرْقية. فقد حلَّتْ بالجنس البشرىّ مأساة كبرى، أىْ: الاختلاط الحتمىّ أو امتزاج miscegenation الأعراق. وكان هذا يعنى التدهور والأنتروبيا (اختلال النظام) فى الحضارة.

ولم يكد يحدث انتباه إلى جوبينو إلى أواخر حياته، عندما صـــادقه المؤلــف الموسيقىّ ريتشارد ڤاجنر Richard wagner فى 1876. وفى 1894، بعد موت كـــلا الرجلَيْن باثنى عشر عاما، أنشأت كوسيما Cosima أرملـــة ڤــاجنر، مـــع لـــودڤيج شومانLudwig Schumann، "جمعية جوبينو" Gobineau Society، بأرشيفها العِرْقىّ الخاصّ. وكان عضو بارز من أعضاء هذه المجموعة هو المذكور أعلاه هاوستون ستيوارت تشامبرلين، الذى استمر كتابه Foundation of the Nineteenth Century (1899)[أساس القرن التاسع عشر] بموضوع التأمل العِرْقِىّ. ومعتمدًا على جوبينو، أشار إلى الأهمية الهائلة للعِرْق. غير أنه، على خلاف جوبينو، تظهر عنده معـــاداة السامية كفكرة أساسية سائدة، مرتبطة بتفوّق الآرىّ التيوتونىّ. ومرة أخرى علـــى خلاف جوبينو، نظر تشامبرلين بتفاؤل أكثر إلى دور الألمان فى المحافظـــة علـــى النقاء ومنع الامتزاج العِرْقىّ، أو "فوضى الأقوام" Volk-Chaos فى أوروپـــا. وقـــد انضمّ تشامبرلين إلى الحزب النازىّ قبل موته فى 1927 بوقت قصير. وظلّ هتلـــر والأيديولوچىّ النازىّ ألفريد روزينبرج مُعْجَبَيْن عميقَيْن بإنتاجه.

وقام كُتّاب نازيون بربط الأفكار العِرْقية الزائفة العلميـــة الـــواردة أعـــلاه بتراثات الـ"قوْم" الرومانتيكية الأقدم بكثير لأوائل القرن التاسع عشر. وكان يجـــرى تمجيد الرومانتيكية من حيث أهمية الحدس، والعاطفة، والشعور. وكان يجرى دمج هذا بصورة مرهفة فى المنظور القومىّ الطابع. وكما يعلّق پـــويس: "مـــا بـــدا أن فيـــشته كـــان يرسِّـــخه فلـــسفيًّا... رسَّـــخه الـــشاعران أرنـــستArndtوكـــويرنر Körnerوالوطنىّ الأكثر فجاجة إلى حد ما الأب يان Father Jahn، علـــى مـــستوى فكرىّ: الفردية البطولية، المضحية بالنفس، لـــدى "القـــوم" (Pois introduction to Rosenberg 1971, 19). وبحلول أوائل القرن العشرين كان هذا التلفيق الـــذكىّ قـــد اندمج مع التراثات الطويلة العهد لمعاداة السامية فى أوروپا، والحيويـــة الفلـــسفية،

والتأمل الداروني الاجتماعيّ الفجّ بشأن الأعراق الأكثر ملاءمة. وشكّل هذا خلفية للتأملات الاشتراكية القومية لأوائل القرن العشرين.

ونظرا للسياق السابق، لا يكاد يكون من المدهش أن الاشتراكية القومية طوّرتْ رؤية شاذة مميزة للنزعة القومية. ويمكن تخليص مكوّنات هذه الرؤية فيما يلى: أولا، النزعة القومية كان لها توجُّه "القوْم" Volk-oriented ومفهوم "قوْم"، كما لاحظ مُوسّه، "كان يعنى اتحاد مجموعة من الناس مع 'جوهر' مُتعالٍ وهذا الجوهر يمكن تسميته 'طبيعة' nature أو 'كَوْن' cosmos أو 'أسطورة' mythos، غير أنه كان يجرى دمجه فى كل حالة مع الطبيعة الأعمق للإنسان" (Mosse 1966, 4). وكان موسّه ومعلقون آخرون قد خططوا للتأثير الواسع لأفكار "القوم" عبْر الثقافة الألمانية. وكان يجرى معارضة ثقافة "القوم" بالثقافة البرچوازية. وركز ألفريد روزينبرج، على وجه الخصوص، على الطابع المركزى "للقوم"، كما جرى التعبير عنه من خلال الشعوب النوردية [الشمال أوروپية]، فى (1930) The Myth of TwentiethCentury[أسطورة القرن العشرين]. وكانت المهمة، كما حددّها روزينبرج، واضحة: "الدفاع ضد تسلُّل قطعان أفريقيا؛ وإغلاق الحدود على أساس السمات الأنثروپولوچية المميِّزة؛ وإقامة ائتلاف أوروپىّ نوردىّ [شمالىّ] من أجل تطهير الوطن الأمّ الأوروپىّ من مراكز المرض المتزايدة الاتساع فى أفريقيا وسوريا" (Rosenberg 1971, 80). وكان التاريخ المشكوك فيه، والدراسات الكلاسيكية، والأنثروپولوچية، وعلم فراسة الدِّماغ Phrenology، والفيلولوچيا (فقه اللغة التاريخى والمقارن)، والفلسفة، والصوفية الدينية لـ مايستر إيكهارت Meister Eckhart، وحتى ميثولوچيا "نيبيلونجين" Nibelungen و"إدّا" Edda.. كانت جميعا باختصار مقيدة بحبل لدعم حالة Herrenvolk(القوْم السيد) النوردىّ. وكان هتلر يستخدم نفس التاريخ العِرْقىّ الزائف لتبرير عقيدة المجال الحيوى Lebensraum التى كان يؤمن بها. وكانت المحافظة على الآرىّ تؤدِّى إلى النمو فى كل من الأعداد ومساحة البلاد لتلبية هذا التوسُّع. وعلى هذا النحو، كما علّق

هتلر، "فقط مساحة كبيرة بما فيه الكفاية على هذه الأرض تكفل لأمة حرية الوجود" (Hitler 1969, 587). وكما يمكن أنْ يكون متوقعا، كان هـذا المنظـور النـوردىّ [الشمالىّ] مُشْرَبًا بمغزى دينىّ وثنىّ سحرىّ، جرى استِخْدَامه فى كثير من الأحيان كمقابل للمسيحية. وكان هتلر، وكثير من مواطنيه مثـل روزينبـرج و هيملـر، منجذبين بعمق إلى السحر.

وقد شجعتْ ضرورة النقاء العِرقى الدعم الإيجابىّ لبرامج تحـسين النـسل. ومنذ وقت مبكر، عارضتْ الاشتراكية القومية بشدة الزواج المختلط وفـى وقـت لاحق حظرتْ قانونًا زواج الآريِّين من اليهود. وفى نظر هتلر، كان ينبغى تكريس علم الطب لمثل تلك الأهداف العِرْقية (Hitler 1969, 365-7). وكان أحـد الكتـاب النازيِّين المنهجيِّين حول هذا الموضوع مهندسا زراعيا مُدرَّبًا. وفى أعمـال مثـل The Peasantry as the Life-Source of the Nordic Race (1928) [الفلاحـون بوصفهم مصدر الحياة للجنس الآرىّ] و A New Aristorcracy out of the Blood and Soil (1930) [أرستقراطية جديـدة مـن الـدم والتربـة]، اقتـرح ريتـشارد ڤالتر داريّهRichard Walter Darré برنامجا شاملا لتحسين النسل فى ألمانيا يضارع تربية الحيوانات، أحد تخصصاته الفعلية(٣٠).

وبسبب طبيعته الريفية وعبادته للمشهد الطبيعـىّ، كـان منظـور "القـوْم" النوردىّ [الشمالىّ] يميل إلى تبجيل الفلاحين والمجتمع الزراعىّ. وكان يُنْظَر إلى الحياة الحضرية على أنه تسيطر عليها البرچوازية واليهـود(٣١). وكـان "القـوْم" الحقيقىّ فى الريف. وقد نظر داريّه إلى الفلاحين على أنهم أصل مثـالىّ للتربيـة البوچينية لإبقاء "القوْم" النوردىّ (Bramwell 1985). وقاد هذا إلى اعتماد سياسات تفضيلية وإيجابية نحو المجتمعات الزراعية من جانب الاشتراكيِّين القوميِّين، بتقديم حوافز وإعانات ضريبية. أما كم كانت مثل هذه السياسات ناجحة فى تشجيع الناس على أنْ يبقوا على الأرض ويتناسلوا فإنه يمثل مسألة مثيرة للخلاف للغاية.

وكان الجانب الرئيسىّ الآخر لهذه النزعة القومية الجرمانية معاداتها للسامية. والواقع أن البعض ينظرون إليه على أنه السمة المميزة المحدّدة. ولم تكن معاداة السامية، كما أُعلنتْ، جزءًا من تراث أوروبىّ فقط، بل كانت أيضا مكمّلة لمعظم كتّاب "القوْم" "الألمان طوال القرن التاسع عشر. وكانت لها تجليات مختلفة فى الحزب النازىّ. وقد نظر البعض إلى الطابع اليهودىّ على أنه مشكلة روحية أو ثقافية، ونظر إليه آخرون على أنه مشكلة عِرْقية. وجرى أيضا ربط الطابع اليهودىّ بالبلشفية والحياة الحضرية والبرجوازية. ومع هذا فلا شك فى أنه، فى ظل وصاية هتلر العِرْقية الاستحواذية والمهووسة، صار اليهود هدفا رئيسيا للكراهية القومية الطابع والتجريد الراديكالىّ من الشخصية. ومصيرهم فى معسكرات الموت فى الحرب العالمية الثانية معروف أكثر من أنْ يحتاج إلى إسهاب ويصوِّر بوضوح القوة المفزعة والمسئولية الهائلة اللتين يمكن ربطهما بالأفكار على أنه ما يزال ينبغى علينا أنْ نلاحظ أن مثل هذه التطورات المخيفة تتجاوز تقريبا معرفتنا. وتقف معسكرات الموت النازية أشبه بأعمدة حجرية ضخمة مروّعة أمام فهمنا الأخلاقىّ والروحىّ. ونظرا لبعض المحاولات الأحدث لإنكار الهولوكوست holocaust، يجدر بنا تذكير أنفسنا باستمرار بالأهوال التى عاناها كثير جدا من البشر الأبرياء[٣٢].

دول وزعماء/قادة

تقود مسألة النزعة القومية إلى بحثٍ لمسألة الدولة فى الفاشية وكانت هناك خلفية عامة سلبية للنظرات الفاشية عن الدولة. وقد عبَّرَتْ هذه النظرات عن الازدراء للدولة الديمقراطية الليبرالية وبصورة خاصةً لفكرة الأنظمة المتعددة الأحزاب. وكانت الأحزاب تعنى التسوية وعقْد الائتلافات الأمر الذى يُحْبط

المصلحة القومية. وكما لاحظ پريمو ده ريبيرا: "مــن الجــوهرىّ وَضْــع نهايــة للأحزاب السياسية. والأحزاب السياسية هى الثمرة لنظام سياسىّ خاطئ، هو النظام البرلمانىّ ... فما حاجة الناس إلى هذه الوساطات الــسياسية؟" (Primo de Rivera .(1972, 61-2; also Mussolini in Oakeshott ed. 1953, 166; Hitler 1969, 416

وقد أوجز مُنَظِّر أكاديمىّ ألمانىّ، كارل شميت، الذى انضمّ فى وقت لاحــق إلى الاشتراكيِّين القوميِّين بعض الخصائص الأصلية المعادية للبرلمانية فى كتابــه The Crisis of ParliamentaryDemocracy (1923) [أزمة الديمقراطية البرلمانيــة]، مع أن مثل هذه الأفكار كان قد تم استكشافها بالفعل من جانب المنظِّــر الإيطــالىّ باريتو Pareto فى تسعينيات القرن التاسع عشر. وكانت المشكلة تتمثل، فــى نظــر شميت، فى أن الحكومة البرلمانية كانت تقوم على فرضــية العلانيــة والمناقــشة، وكانت هاتان تمثلان المبدأيْن الأساسيَّين للفكر الدستورىّ. غيــر أن واقــع الحيــاة البرلمانية كان بعيدا جدا عن هذا. وكانت أزمة الحكومة البرلمانية تتمثل فى أنهــا كانت واجهة. وفى نظر شميت "تتخذ اللجان الــصغيرة والحــصرية للأحــزاب أو الائتلاف الحزبىّ قراراتها وراء الأبواب المغلقة"، عادةً فى اتفاقــات ذات مــصالح أعمال كبيرة (Schmitt 1985, 50). وكانت الأحزاب السياسية ببــساطة سماســرة- سلطة يحاولون المناورة بأنفسهم فى مواقع مؤثرة من خلال أغلبيات عددية.

وكانت الديمقراطية الجماهيرية موضوعا لأزمة مختلفــة، ولكــنْ متفاقمــة بصورة متبادلة. وكانت المناقشة العامة (التى عرّفها شميت بأنهــا" تبــادُل للــرأى المحكوم بهدف إقناع المرء لخصمه عن طريق الحجة" شكلية فارغة. ذلك أنه كــان يجرى كسب الجماهير بالدعاية (البروپاجندا)، وليس بالمناقشة. ولم تكن للناس كلمة أخيرة ومع ذلك، وبصورة مفارقة، افترضتْ الديمقراطية الليبرالية أنه يوجد نــوع من وحدة مصالح الحاكمين والمحكومين. وحالما تفوز الأحزاب الليبرالية بالــسلطة

كانت تتخلص من الديمقراطية وتسعى وراء مصالحها الخاصة. وكما لاحظ شميت: "ضد إرادة الشعب على وجه الخصوص ليس لمؤسسة تقوم على المناقشة من جانب ممثلين مستقلين مبررٌ لوجودها، وحتى أقل من ذلك لأن الإيمان بالمناقشة ليس ديمقراطيا بل هو ليبراليّ أصلا" (Schmitt 1985, 5 and 15). وقد أكدت أحزاب برلمانية ليبرالية هذا الاستقلال ذاته. ولهذا كانت الديمقراطية الجماهيرية واجهة.

وكان هناك أيضا رأى يتقاسمه الفاشيون بأن الدول البرلمانية لم تقم فقط بتعزيز الأزمات الاجتماعية والاقتصادية لعشرينيات القرن العشرين بدافع الشراهة والمصلحة الخاصة، بل كانت غير راغبة فى حلّ المشكلات. وكان البعض، مثل أوزوالد موزلى، بعد حرب ١٤-١٩١٨، مدركين فقط لما يمكن أنْ تقوم به الدول فى أزمنة الأزمة. وكان بوسع الدول أنْ تعمل بصورة حاسمة وأن تنتظم جماعيا فى الحرب على حين أن الديمقراطية الليبرالية افتقرتْ، فى زمن السلم، إلى الإرادة، وإنْ لم تفتقر إلى الوسيلة، لأنْ تفعل شيئا إيجابيا (Skidelsky 1975, 72)[٣٣].

وكان للتصور الفاشيّ للدولة عدد من السمات غير المتماسكة تماما. وقد أقرّ كثير من الفاشيِّين، مثل موسولينى، وچنتيله، وپريمو ده ريبيرا، بسعادة بأن رؤيتهم عن الدولة "شمولية"، رغم أن معنى هذا التعبير، حتى فى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، كان بعيدا عن أنْ يكون واضحا[٣٤]. وكان تفسير چنتيله للشمولية، بصفة جوهرية، أنه لم يكن يوجد أىّ انفصال بين الفرد والدولة. ولم يتجاوز أولئك الذين فصلوا الفرد عن الدولة التفكير المجرد. ويوضح التفكير الملموس أنه "لا يوجد أىّ شيء خاص فى الواقع... ولا توجد أىّ حدود لعمل الدولة". والدولة "تُولَد فى إيقاعٍ متعالٍ للوعى الذاتىّ" (Gentile 1960, 179, 183). وحيث إن الدولة هى

الأساس الوحيد لحقوق وحريات الفرد، فإنها بالتالى "تقيِّده وتحـدِّد نمـط وجـوده" (Gentile 1928, 301)[٣٥].

وفى كثير من الأحيان كان يجرى ربط الدولة الفاشية بمفهوم القوة. وكانـت "القوة" تقابل "الحق" و"العضوانية" organicism تقابل "الآلية" mechanism. وتكمـن أفكار داروينية اجتماعية فجة وراء هذه المفاهيم. وعلى هذا النحو، كانت الدولة هى الثمرة لـ "صراع على الوجود". وكما كتب ألفريدو روكُّو فإنه: "كلما كانـت دولـة أقوى وأقدر، كانت حياة سكانها أعلى وأغنى". والحقيقة أن واجب الدولـة هـو أنْ تكون قوية. وواصل روكُّو، بأسلوب متباهٍ إلى حد ما، "هذه الفكرة عن الدولة كقوة (التى يُنظر إليها نتيجة للحالة العامة الراهنة للجهل على أنها فكرة ألمانية بروسية) هى بوضوح فكرة لاتينية أو إيطالية. وهى مرتبطـة بـصورة مباشـرة بـالتراث الفكرىّ لروما وجرى تجديدها بفلسفة مكيافيلى السياسية" (Rocco in Lyttelton ed. 1973, 262).

ويجب أنْ نشير هنا إلى الفهم الفاشىّ للحرية. وفى نظـر أغلـب الفاشـيِّين كانت الحرية تتوافق مع أهداف كيانٍ ما أوسع مثل الأمة، أو الدولة، أو "القوم". ولم تكن الحرية مطلقا مفهوما فرديا خالصا. وكان لها بُعْد اجتماعىّ محدَّد. ولم يكن من الممكن مطلقا أنْ تتعارض الحرية مع الدولة أو الأمة. وكلما كانت الدولة أو الأمة أقوى، كانت حرية مواطنيها أكثر ثراء. وكان هذا المفهوم الداخلىّ يتعـارض مـع الحرية الليبرالية الخارجية، التى يجرى تعريفها على أنها "حق طبيعىّ غير محدود للفرد" (Rocco in Lyttelton ed. 1973, 260)[٣٦]. وكما لاحظ روزينبرج فإن هـذه العقيدة الفردية الليبرالية الأنانية يجب "استبعادها من البحث الجـاد" (Rosenberg 1971, 93). وكان يُنظر إلى الحرية على أنها فكرة روحية، تتعارض مع "الماديـة الحقيرة" للحرية الليبرالية. كما ينبغى أنْ نشير إلى مغزى هذا الجدال بشأن الحرية الاقتصادية. وكان يجرى التسامح مع الحرية الاقتصادية فقط طالما انـدمجت مـع

المصلحة القومية. ولهذا فإن الحرية الحقيقية كانت حالة داخلية للفرد، راغبـــة فـــى هدف قوميّ أعلى.

وكانت هناك، مرة أخرى، تصورات مختلفة لمفهوم "الداخليّ". وفى الفاشـــية الإيطالية، كما أكد موسوليني، فإن "الحرية الوحيدة التى يمكن أنْ تكون شيئا حقيقيا [هى] حرية الدولة وحرية الفرد داخل الدولة. ولهذا فإنه فى نظر الفاشىّ، يكون كل شيء فى الدولة، ولا يوجد شيء بشرىّ أو روحىّ... خارج الدولة" (Mussolini in Oakeshott ed. 1953, 166)[٣٧]. وتكون الحرية للفرد لكىْ يريد أهـداف الدولـــة، وهذه فكرة جرى تطويرها إلى مدى أبعد فى مفهوم "الدولة الأخلاقية". وفى نظـــر اشتراكيّين قوميّين، مثل روزينبرج، كانت الحالة مختلفة. ذلك أن ماهية الفرد كانت تتمثل فى فولكلور Volkstum. وبالتالى علّق روزينبرج، "الحرية بالمعنى الألمانىّ تتمثل فى استقلال داخلىّ. ... واليوم، يتكلم الجميـــع دون تمييـــز عـــن 'حريـــة' خارجية، حرية يمكن أنْ تؤدى بنا فقط إلى الفوضى العِرْقيـــة. إن الحريـــة تعنـــى زمالة العِرْق" (Rosenberg 1971, 98) ولهذا كان يجرى مطابقة الحرية مع أهداف وحدة العِرْق.

ورغم الاشتراك فى أفكار مماثلة عن الحقـــوق، والعـــضوانية organicism، والقوة، كانت الرؤية الفاشية الإيطالية، الأكثر هيجلية فى كثير من الأحيـــان عـــن الدولة الشموليةTotaler Staat مرفوضة من جانب الاشتراكيّين القـــوميّين. فـــأولا، جرى دحض هيجل على أنه وثيق الارتباط للغاية بالتراث الليبرالىّ دولـــة الحـــق Rechtsstaat. ثانيا، كما سبق التشديد، لم تكن الدولة بالتأكيد أساســـية فـــى نظـــر الاشتراكيّين القوميّين. ذلك أن الأمة و "القوْم" كانا يأخذان الأولية المطلقة. وكما أكد روزينبرج فإن: "الحركة الاشتراكية القومية... صيغتْ مـــن أجـــل أمـــن "القـــوْم" الألمانىّ الجماعىّ ودمه وطابعه. والدولة، بوصفها الأداة الأقوى والأكثـــر حـــسما، تُوضع تحت تصرف هذه الحركة... فقط فى هذه العلاقة يصير المفهوم الاشتراكىّ

القوميّ للدولة حيًّا حقا" (Rosenberg 1971, 192)[٣٨]. ونتج عن هــذا، فــى نظــر روزينبرج، أنه "ينبغى ألا يتكم الاشتراكيون القوميون بعد الآن عن الدولة الــشاملة total state، بل عن النظرة الاشتراكية القومية إلى العالم Weltanschauung، عــن حزب العمال الاشتراكى القومى الألمانى (الحزب النازى) NSDAP كتجسيد للنظرة إلى العالم" (Rosenberg 1971, 192)[٣٩]. وأخيرا فإن الدولة، فى أعقــاب ترســيخ أولية مبدأ القائد Führerprinzep، لم يكن من الممكن أنْ تكون رئيسية أو شاملة فى نظر النازيِّين. وقد جَسَّد الفِيرَرْ (الفوهرر) Führer (القائد) الــسلطة ذات الــسيادة للرايخ Reich. وكانت سلطة الدولة فى الواقع ســلطة الفِيــرَرْ (Kershaw 1985). وكحدّ أدنى يمكــن أن يُــسَمَّى هــذا مفهومــا قيــصريا Caesarist أو بونابرتيــا Bonapartist. وكانت فكرة سلطة دولة مستقلة فى هذا السياق لا معنى لها. ومــع تطور مفهوم الدوتشى Duce فى ثلاثينيات القرن العشرين، بدأ ينشأ تنــاقض جلــيّ ولكنْ دقيق داخل الفاشية الإيطالية بشأن أهمية الدولة. فكيف يمكن أنْ يكون كلٌّ من الدوتشى والدولة القومية هو الأعلى [فى آنٍ معا]؟

ويجدر بالتعليق هنا الكفاءة والتماسك التنظيميان المفترضان للدولة النازيــة. وكما أشرنا من قبل، توجد الآن نظرة مقبولة على نطاق واسع مؤداها أن الدولــة النازية كانت داخليًّا فى حالة فوضى. والواقع أنه لم تكن توجد أيّ سيطرة أعلــى-أدنى واضحة. فقد عمل النازيون بواسطة بيروقراطية دولة قائمة لم ينــضمّ كثيــر منهم، رغم الضغط، إلى الحزب النازىّ حتى بحلول ١٩٣٩. وكانت قوات إس إس المسلحة SS ذات الأساس النازىّ، وعناصر مُعَسْكَرَة أخرى، تعمل بالترادف مــع شرطة وجيش الدولة، ليس فى اتصال دائما. وعملتْ معظم معــسكرات الاعتقــال على حافة الإطار الرسميّ للدولة. وكانت سلطة القائد تصطدم بتحالفــات متبدلــة داخل الهيكل المشوَّش للحزب الاشتراكىّ القومىّ، ومهنة خدمــة مدنيــة، وقــوات مسلحة قوية، ورجال صناعة كبيرة. وهكذا وصف مــارتن بروســزارت Martin Broszart النظام النازىّ على أنه "غابة تنظيمية"، حيــث إن "اقتــراح أن تطــوير

السياسة الاشتراكية القومية تمثَّل في التوجُّه نحـــو، وتنفيـــذ، أهـــداف أيديولوجيـــة طويلة الأجل سابقة التجهيز بجرعات صغيرة إنما هو تبـــسيط مفـــرط" (Broszat 1981, 358).

وتُلْقي النقاط الواردة أعلاه بعض الضوء على مفهوم الزعيم/القائد – الفيرَرْ أو الدوتشي – داخل الفاشية. وكان هناك عدد من الـــسوابق النظريـــة والتاريخيـــة لفكرة القائد. فقد بدا سولونSolon، وبيركليس Pericles، والإســـكندر Alexander، وقيصر Caesar، و بونابرت نماذج أدوار في نظر بعض الفاشيِّين. وكمـــا يعبِّـــر جينيتله، "دائما القلة هم الذين يمثلون الوعي الذاتيّ لعصر وإرادته" (Gentile 1928, 291). وقام موزلي ذات مرة بتعريف الفاشية على أنهـــا "القيـــصرية الجماعيـــة" (Skidelsky 1975, 313)[٤٠]. كما أُعْطِيَ هذا المفهوم مبرِّرًا نظريا غامـــضا فـــي الفلسفات السياسية عند هيجل، وروسو، بين آخرين. وفي إيطاليـــا وألمانيـــا، فـــي أواخر القرن التاسع عشر، تلقَّى هذا المفهوم رُخْـــصَةimprimatur سوســـيولوچيّة تمثلتْ في النظريات النخبوية عند موســـكا Mosca، وبـــاريتو، وميـــشيلس، فـــي السيكولوچية الجماهيرية عند جوستاف لو بـــون Gustave Le Bon وفـــي مفهـــوم السلطة الكاريزمية Charismatic authority عند ماكس ڤيبر Max Weber. وكانـــت تجري مقابلة دينامية، وواقعية، وتركيز صُنْع القرارات الفعالة في القائد، بـــسياسة التحالفات البرلمانية المضيِّعة للوقت. وقام القائد مقام المصلحة القومية. ولـــم تكـــن هناك حاجة إلى ديمقراطية معقَّدة.

وتوجد مشكلات كثيرة مع مفهوم القائد. ولـــم يظهـــر أنـــه أساســـيّ لكـــل أيديولوچيات الاشتراكية القومية في أوائل عشرينيات القرن العشرين (Griffin ed. 1995, 5). وفي إيطاليا كان متأخرا نسبيا في النشوء. وفي كثيـــر مـــن الأحيـــان، يجري تفسير نظرية النخبة، مع أنها كانت مقبولة من جانب كثير مـــن الفاشـــيِّين، على أنها تعني القيادة الجماعية. ولم يكن هتلر وموسوليني، في أوائل عـــشرينيات

القرن العشرين، مُبَجَّلَيْن دائما. فكان يُنظر إليهما على أنهما شخصتان رئيسيتان فى التجمعات الجماعية غير أن حقائق القيادة كانت مختلفة عن النظريات. وكما لاحظ هانس مومسن Hans Mommsen، فإنه فى كل من ألمانيا وإيطاليا أجبرتْ المصالح المؤسسة التقليدية المترسخة والتحالفات المتبدلة داخل الحـزبيْن الفاشـيَّيْن علـى تنازلات متكررة وقيَّدتْ حُكْم كل من هتلر وموسوليني (Mommsen and Bracher essays in Laquer ed. 1979). ويعطى التركيز المفرط على هذين القائديْن انطباعا زائفا عن حالة وتماسك النظامين ويدل على أن المسئولية رَهْن بمـشيئة الـرجلين بصفة رئيسية كما أنه يهمل الطابع المسرحىّ الفارغ، وأوهام العظمـة، والطـابع الهزلىّ لقيادة موسولينى بصفة خاصة.

وأخيرا، كانت للدولة الفاشية صلة غريبة ومعقدة ومتشابكة بـصورة هائلـة بأفكار "السينديكالية" و"الإدماجية". وكان هذان المذهبان كلاهما مميِّـزين للفاشـية الإيطالية أكثر كثيرا من الاشتراكية القومية الألمانية. وبصفة رئيسية، خاصةً بعـد 1933، أبدى الاشتراكيون القوميون اهتماما ضئيلا بالإدماجية، سواء فى النظرية أو الممارسة. وكان هتلر نفسه مهتما بصفة مؤقتة فقط بهذه الأفكـار، ثـم ببـساطة باعتبارها حيلة دعائية. ولا يعنى هذا أن النظرية الإدماجية لم تظهر فـى ألمانيـا. ذلك أن اشتراكيِّين قوميِّين مثل جوتفريد فيدير، وجريجور شتراسِّر، وڤالتر داريِّـه، وإلى حدما روزينبرج، كانوا على الأغلب يُحَبِّذُون شكلا من التنظيم المشترك. غير أن تشديد الكتّاب النازيِّين كان بصورة أكثر كثيرا فى اتجاه قراءة قروسطية جديـدة neo-medievalist للنقابات القروسطية(٤١). وكانت النقابة جزءًا من "القوْم" القـديم. وكان هذا التراث يرجع إلى نظريِّين محافظين أكثر رومانتيكية مثل مويللر فان دين بروك، وفى وقت لاحق، أوتو جيركه Otto Gierke. ومن ناحية أخـرى، دحـض الفاشيون الإيطاليون بصراحة القراءة القروسطية الجديدة للإدماجية. وقـد اتخـذوا مقاربة أكثر عقلانية وحداثية نحو النقابات، ناظرين إليها على أنها "طريقة جديـدة"

نحو ما حلَّ محلَّ التصوُّرَيْن الليبرالىّ والاشتراكىّ للتنظيم الاجتماعىّ، وليس كوسيلة للاستعادة من الماضى[٤٢].

وفى الفاشية الإيطالية، كانت الفكرة الإدماجية وثيقة الارتباط بالتراث السينديكالىّ، ولم يكن هذا هو الحال مع الاشتراكية القومية. وفضلا عن هذا فإن من الجدير بالإيضاح أنه كانت للتراث الكاثوليكىّ فى إيطاليا دائما ميول عضوية وإدمادجية قوية. ولهذا وفَّرَ مناخا فكريا مستجيبا للإدماجية. ونشأت السينديكالية فى إيطاليا فى العقد الأول من القرن العشرين، تقريبا فى نفس الفترة التى نشأت فيها فى فرنسا، وإسپانيا، وبريطانيا. وكانت ردّ فعل على الماركسية والاشتراكية الإصلاحية بقدر ما كانت ردّ فعل على الليبرالية والرأسمالية. وقد أشار چينيتله بصورة خاصة إلى تأثير سوريل على السينديكالية الإيطالية (Gentile, 1928, 296)[٤٣]. وكان معظم الفاشيِّين الإيطاليِّين معجَبين بشروط بالسينديكالية لخطابيتها المعادية للپرلمانية والمعادية للديمقراطية، ونبرتها الأخلاقية العالية بشأن العنف، ودحضها للحلول الوسط أو التعاون مع البرچوازية (Lanzillo in Lyttelton ed. 1973, 202-3). وفى نظر الفاشيِّين الإيطاليِّين، كانت السينديكالية تمثل ظاهرة طبيعية ومهمة للتطور الاجتماعىّ. وكانت قد لعبتْ دورا مهمًّا فى مقاومة الليبرالية، والرأسمالية، والفردية. غير أنه، كما أكد ألفريدو روكُّو، كان قد آن الأوان لأنْ تُؤَمِّم الدولة النقابات. وقد أكد أنه "يجب وضعها بحزم تحت سيطرة الدولة، التى يجب أنْ تقرِّر وظائفها المحدَّدة" (Rocco in Lyttelton ed. 1973, 280). والواقع أن السينديكالية القومية التى توجهها الدولة قد أدمجتْ الجمعيات داخل الكيان السياسى (الدولة). وأدارت الدولة الجمعيات فى سبيل أهداف الأمة. وبالتالى تقدم النقابات الخبرة للدولة، وكذلك التدريب المهنىّ والمساعدة العامة، وتفصل فى المنازعات وتمنع الإضرابات والإغلاقات. وكما علق روكُّو فإنه "من خلال هذه النقابات المُعادِ تكوينها فإن الدولة تملك على الأقل الهيئات التقنية التى

تُمكّنها كما ينبغي من تحقيق الوظائف المتباينة فى الاقتصاد التى فرضتها الضرورة عليها" (Rocco in Lytteltoned. 1973, 281).

وعند هذه النقطة يمكن أنْ نرى الصلة المباشرة بين السينديكالية والإدماجية. ذلك أن الدولة كانت جمعية الجمعيات، أو نقابة النقابات. وكما عبر جينتيله فإن:

> الفاشية... استعارت من السينديكالية فكرة النقابات كقوة أخلاقية تعليمية، ولكنْ ما دام يجب التغلب على التناقض بين الدولة والنقابة فقد سعتْ إلى تطوير نظام يجب أنْ تُسْنَد عن طريقه هذه الوظيفة إلى النقابات المتجمعة معا فى اتحادات نقابية [إدماجية] تخضع لنظام الدولة وتعكس بالفعل داخل نفسها التنظيم مثل الدولة (Gentile in Lttelton ed. 1973, 312)[٤٤].

وفى الفاشية نرى اتحادات نقابات تُدار فى سبيل المصلحة القومية. وإذا بقى أىّ شكل للهيكل البرلمانى فلا مناص من أنْ يكون برلمانا اقتصاديا أو اجتماعيا للإجراءات الاقتصادية بدون العائق الذى تمثله الأحزاب المضيّعة للوقت. ويجرى ربط نقابات أو جمعيات أصحاب العمل والعمال ببعضها البعض فى نفس الجمعية المشتركة. وعندئذ تتغير من كونها هيئات عدوانية ودفاعية إلى مجموعات متعاونة. وكانت هناك محاولات لإنشاء هيكل كهذا فى إيطاليا، خاصةً بين 1929، 1932 بقيادة جيوزيبه بوتاىGoseppe Bottai ومع هذا كانت النتائج معيبة بصورة عميقة. وفى مارس 1930، أنشئ مجلس قومىّ للاتحادات النقابية National Council of Corporation يتألف من ثلاثة مستويات، تُدْمج منظمات أصحاب العمل والعمال، ومجلسًا تمثيليًّا للروابط الاقتصادية والاجتماعية، وبيروقراطيةَ دولة، وأخيرا لجنة الإدماج المركزية Central Corporative Committee، التى شملتْ وزراء الحكومة، ورؤساء كونفيدراليات العمال وأصحاب العمل، وكبار

موظفى الدولة. وكانت كلّ هذه الهيئات تحت التوجيه اليقظ لـ موسولينى (Lyttelton 1987, ch. 9).

ولم تتطور أىّ مصلحة مشابهة فى ألمانيا. وعلاوة على هذا، لم يكن كل الفاشيِّين متحمسين للإدماجية بنفس القدر. وقد لاحظ بريمو ده ريبيرا، فى خطاب إلى الفاشيِّين الإسپان فى أبريل 1935 ما يلى: "هذا الهراء عن الدولة الإدماجية نموذج آخر للثرثرة المتبجِّحَة"، مع أنه فى كتاباته لم يكن دائما غير متعاطف إلى هذا الحد مع جوانب من الإدماجية (Primo de Rivera 1972, 172). وكانت المسألة المهمة الأخرى تتمثل فيما يتعلق بالإدماجية فى مظهرها الخادع. ويُسلِّم معظم الدارسين، خاصةً عن إيطاليا، أن الإدماجية كانت واجهة ولم تنجح فى الواقع مطلقا فى الممارسة. وكما علَّق أحد الكتّاب، كانت الإدماجية "قناعًا لاستغلال لا يرحم للعمال واحتياطيا للوظائف لمأجورى الحزب" (Cassels in Turner ed. 1975, 70; Grand 1989, 88, 163). لقد قامت [الإدماجية] بوظيفة دعائية ممتازة كما ساعدت على دَمْج وإخصاء المثقفين.

الاقتصاد

فى الفهم الفاشىّ للاقتصاد نلتقى بكثير من الموضوعات التى نوقِشتْ من قبل. وهناك أربع نقاط ينبغى التشديد عليها: أولا، أخَذَ العلْم السياسىّ الأولوية على العلْم الاقتصادىّ؛ ثانيا، كان مركز اهتمام العلم السياسىّ على الأمة والقوم، ولهذا كان العمل الاقتصادىّ مقيَّدا بصورة أساسية بالأهداف القومية؛ ثالثا، كانت الممارسة الاقتصادية المعتمدة خليطا من السياسات الاشتراكية والليبرالية؛ رابعا، وأخيرا، كان هناك، فى مجالات أخرى للأيديولوچيات الفاشية، توتُّر بين الوصفة والواقع فى العلْم الاقتصادىّ الفاشىّ.

وبأسلوب هيجلىّ بصورة نموذجية، كتب جينتيله: "الدولة إرادة كلية ملموسة، على حين يهتمّ علْم الاقتصاد بحياة الإنسان غير الصالحة للبشر – الماديـــة. ... وينتج عن هذا أنه يوجد عنصر اقتصادىّ فى الإرادة، وبالتالى فى الدولة؛ غيـــر أن ...ر الحرية سما بها وأحاطها بهالة من الجلال" (Getile 1960, 147). ومن الناحية الجوهرية، كانت السياسة، فى نظر جينتيله، ملكوت الإرادة والحرية وكانت شـــكلا ...حياة أسمى من آلية الاقتصاديات. ونتج عن هذا بالتالى أن السياسة، كما يجـــرى التعبير عنها فى الدولة القومية، كانت متفوّقة روحيا وأخلاقيا على الاقتـــصاديات. ...فى حالة الاشتراكية القومية شغل العِرْق و"القوْم" هذا المركز.

وكانت الإدماجية وسياسة الاكتفاء الذاتىّ نموذجيتين لهذه الأولوية الممنوحة ...سياسة على الاقتصاد. وقد سبق التطرُّق إلى السياسة. فقد أدمجتْ الدولة الإدماجية ...سحاب العمل والعمال. وكانت كل جمعية تُنظِّم عضويتها وطبيعة إنتاجها. وكـــان ...رى الهبوط بالصراع العمالىّ إلى حد أدنى لمصلحة الأمـــة. وكـــان هـــذا هـــو ...طريق الثالث" بين الرأسمالية والاشتراكية. وكان تمثيل عضوىّ واقتصادىّ فـــى ...لمان للمنتجين، تُرشده الأهداف القومية، يحلّ محلّ التمثيل السياسىّ الـــديمقراطىّ ...غرافىّ. وكما أكد ألفريدو روكو فإن "اقتصادا فاشيا لا يكون اقتـــصادا للجمعيـــة ... مجرد اقتصاد مُدار أو موجَّه، إنه قبل كل شيء اقتصاد منظَّم. وتنظمه جهـــود ...نتجين أنفسهم، مع قيام الدولة بـــإدارتهم وتـــوجيههم مـــن أعلـــى" (Rocco in Lyttelton ed. 1973, 29...). وفى هذا المجال تظهر بعض الأفكار الأكثر أهمية التى ...تخدمتْها الفاشية. وكان موزلى، منتهجا هذه المفاهيم الإدماجية فى بريطانيا، أول ...اسىّ حاول بصورة جديـــة أنْ يفهـــم ويطبـــق أفكـــار الاقتـــصاديات الكينزيـــة Keynesi... فى كتابه: Greater Britain (1932) [بريطانيا أعظم][٤٥].

وفى حالة سياسة الاكتفاء الذاتىّ، التى دشَّنها موســـولينى رســـميا فـــى 23 ...رس 1936، وكان يجرى انتهاجها إلى حد بعيد فى ألمانيا منذ نفس الفترة، كانـــت

الفكرة هي تحبيذ اقتصاد مكتفٍ ذاتيا لتنظيم الموارد الاقتصادية لتحقيق الأهداف القومية. وكانت الفكرة ماثلة في كتابات يوهان جوتيليب فيشته و فريدريش ليست Friedrich List[٤٦]. وفي حالة كل من ألمانيا وإيطاليا جرى ربطها بحالة الاستعداد للحرب من جانب هذين البلدين في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين. وفي ألمانيا، من 1939 فصاعدا، كان الهدف يتمثل في الاكتفاء الذاتيّ الاقتصاديّ استعداد للصراع الدوليّ (Bullock 1962, 358-9).

والسؤال المحيِّر فيما يتعلق بالاقتصاديات الفاشية هو تَوَجُّهُها المحدَّد. وإذا سلَّمنا بالنقد الماركسيّ المبكر للفاشية بوصفها أداة الرأسمالية الاحتكارية، يكون من الغريب أنْ نجد مثل هذه الخطابية القوية المعادية للرأسمالية في كل مَوْضِع من المجموعة الكاملة للكتابات الفاشية. وإذا نظرنا إلى إنتاج النازيِّين مثل جوتفريد فيدير، وديتريش إيكهارت، وجريجور شتراسِّر، ونقاط الحزب النازي الخمس والعشرين، وكتاب بريمو ده ريبيرا: Guidelines of the Falange [مبادئ الفالانخه]، وكتاب موزليGreater Britain وكتابات دريبه دو روشيل Drieu de Rochelle أو المقترحات السينديكالية والإدماجية القومية المتباينة لبعض الفاشيِّين الإيطاليِّين، يكون الانطباع الكاسح انطباعَ جدالٍ معادٍ للرأسمالية.

وقد أعلن بريمو ده ريبيرا في كتابه: "مبادئ" في 1935: "نحن نرفض النظام الراسماليّ، الذي يهمل حاجات الناس، ويجرد الملكية الخاصة من الإنسانية، ويحوّل العمال إلى جماهير عديمة الشكل عُرْضَةً للبؤس واليأس" (Primo de Rivera 1972, 134). وبصورة مماثلة أكد الكاتب النازيّ جريجور شتراسَّر في مقاله: Thoughts about the Tasks of the Future [أفكار عن مهام المستقبل]: "نحن اشتراكيون، وأعداء، أداء ألدّاء للنظام الاقتصاديّ الرأسماليّ الحاليّ باستغلاله للضعفاء اقتصاديا، بمظالمه في الأجور، بتقييمه اللاأخلاقيّ للفرد وفقا للثروة والمال ... ونحن عاقدون العزم تحت كل الظروف على القضاء على هذا النظام!

يواصل شتراسَّر ليؤكد اقتصادا يقوم على "الحاجة" البشرية ضد "الربح". غيــر أن
ريف "البشرية" ليست حاسمة. فقد نظر شتراسَّر إلى البشر بوصفهم أعضاء أمــة
"قَوْم" وليس بوصفهم طبقة. ولهذا فإن حاجــات الأعــضاء القــوميِّين، ولــيس
طبقيِّين، هى التى كانت الأساسيّة في الواقــع. وبالتــالى أشــار شتراسَّــر إلــى
"قتصاديّات الفاشيّة باعتبارها "اقتصاديات قومية". وقد علَّق: "علينــا أنْ نــتعلم أن
كار "التجارة الدولية" – "الميزان التجارى" – "الفائض التجارىّ إنما هــى أفكــار
صر متدهور... وأنها كانت قد انطلقتْ من المضاربة، وليس من الضرورة، ليس
ن التربة!" (Strasser in Miller Lane and Rupp eds 1978, 89). وشملت بــرامج
ذه المجموعات الفاشية والأفراد الفاشيِّين مقترحات اقتــصادية واســعة النطــاق
مقترحات رفاهية لتغيير كامل طابع النظام الاقتصادىّ بما يتفــق مــع الأهــداف
ومية، بما فى ذلك برامج التوظيف، والتأميم، والمشاركة فى الأرباح، ومصادرة
أرباح المفرطة، والقضاء على الدخل غير المكسوب، والتدخل فى اقتراض رأس
ال والفائدة.

والحقيقة أن التصور الاشتراكىّ للاقتصاد، والذى لم يكن مرتبطــا بأهــداف
مية لم يحقق نتائج أفضل فى الإطار الفاشىّ. وقد أُعلن أن الاشتراكية الماركسية
برجوازية مفلستان روحيا، مترسختيْن فى نفس شكل التفكير كالرأسمالية نفسها،
أنهما لا ترتفعان فوق المقولات المادية للنقود والربح، كهدفيْن فى حد ذاتهمــا،
نهما عاجزتان بالتالى عن تحقيق الأهداف الروحية الأسمى للأمة. ومــن ناحيــة
رى، لم يدعم كل الفاشيِّين هذا التأكيد. وقد زعم كثيرون أنــه طالمــا لــم تقــم
صلحة الذاتية الشخصية، والملكية الخاصــة، والتــراكم الرأســمالىّ، بتقــويض
هداف القومية أو التعارض معها، فإنه كان ينبغى التــسامح مــع الاقتــصاديات
أسمالية الليبرالية. والواقع أنه كان ينبغــى تــشجيعها (.Rocco in Lyttelton ed
1973, 2). وكما أعلن هتلر:

نحن يجب... أنْ لا نرفض رجل أعمال إذا كان رجل أعمال جيدا، وإن لم يكن بَعْدُ اشتراكيا قوميا؛ وخاصة إذا لم يكن الاشتراكىّ القومىّ الذى يجب أنْ يأخذ مكانه يعرف شيئا بشأن الأعمال. وفى الأعمال، يجب أنْ تكون القدرة هى المعيار الموثوق الوحيد... وفى الأجل الطويل ستكون سلطتنا السياسية أكثر أمنا، كلما نجحنا فى تعزيزه اقتصاديًّا (Hitler quouted in Bullock 1962, 281-2).

وبصورة عامة، كان الغموض الرئيسىّ لكل من النظامين الفاشيَّين الألمانىّ والإيطالىّ يتمثل فى أنهما استخدما "مجموعة متماثلة من الضوابط الاقتصادية التى لم يكن بوسع الحكومات اليسارية، خارج الاتحاد السوفييتى، إلا أنْ تطمح إليها. غير أن المستفيدين بهذه المقترحات كانوا يتمثلون فى مجموعات كانت فى العادة "تدعم أحزابا أكثر يمينية" (Milward in Laqueur ed. 1979, 409).

وتتعلق القضية الأخيرة المطروحة للنقاش بوهْم وواقع الاقتصاديات الفاشية. وقد سبقتْ الإشارة إلى النظرة الراسخة المتمثلة فى وهْم الدولة الإدماجية. وبطريقة مماثلة، كان مفهوم الاكتفاء الذاتىّ أملا كاذبا إلى حد كبير جدا، خاصةً فى إيطاليا. ومن الصعب إجراء مقارنات واضحة بين ألمانيا وإيطاليا حول مسألة الاقتصاديات، إذْ إنهما كانتا فى مراحل مختلفة جدا من التنمية الاقتصادية فى الجزء المبكر من القرن العشرين. وفى أوائل عشرينيات القرن العشرين كانت نسبة 21 فى المائة من سكان إيطاليا النشيطين اقتصاديا يعملون فى الصناعة؛ وفى ألمانيا كانت النسبة المئوية 42.2. وبالإضافة إلى هذا، كانت المستويات النسبية للناتج القومىّ الإجمالىّ التى حققها القطاع الصناعىّ فى إيطاليا فى 1920 قد وصلتْ إليها ألمانيا من قبل فى 1870 (Milward in Laqueur ed. 1979, 411). وعلاوة على هذا، فرغم الدعاية، من المشكوك فيه أنْ يكون الاشتراكيون القوميون والفاشيون الإيطاليون قد حققوا بصورة واعية أىّ تطور فى اقتصاديْهما. والحقيقة

إعادة التسليح الضخمة، والحظ الاقتصادىّ المتمثل فى تقدُّمٍ بعد كساد عشرينيات القرن العشرين، وبرامج عمل حكومية عقابية وانضباطية، وتلاعُب إحصائى واسع النطاق، ودعاية ضخمة، خلقتْ انطباع وجود معجزة اقتصادية. وقد أكد كثيرون، فى الواقع، أن الفاشية لم يكن لها فى أىٍّ من الاقتصاديْن تأثير متميز حقا. ولا شك فى أن هتلر وموسولوينى لم يُبْدِيا أن لهما أدنى اهتمام بالنظريات الاقتصادية، أو أىّ التزام بها، طالما كان بالإمكان دعم طموحاتهما القومية والإمبريالية ماليًّا. وكما أشار موسّه فيما يتعلق بالاشتراكية القومية فإنها: "أممتْ عندما أرادت أن تؤمم... وتحالفت مع الأعمال الكبيرة عندما أرادت مثل هذا التحالف". وبصورة عامة، افتقرتْ إلى التزام اقتصادىّ نوعىّ (Mosse 1978, 48).

خلاصة

كما سبقتْ الإشارة، توجد صعوبات رئيسية فى بحث الفاشية. وبسبب تجارب الحرب العالمية الثانية يوجد استهجان أخلاقىّ كبير ومبرَّر يرتبط بهذه الأيديولوچيا. كما كانت للفاشية علاقة متلبسة بمفهوم الأيديولوچيا ذاته. ولم يقم الفاشيون فقط بتكريس موقف لا عقلانىّ ومُعادٍ للأيديولوچيا، الأمر الذى يجعل من الصعب بحث هذه العقيدة على نفس مستوى الأيديولوچيات الأخرى، بل إن من المشكوك فيه أيضا مدى قيام الأيديولوچيا بالفعل بتشكيل سلوك الفاشيِّين فى السلطة. وفضلا عن هذا، تشتمل هذه الأيديولوچيا على بعض المكوِّنات الغريبة، الفجة، والعجيبة، تماما. وقد تنظر نظرة مترفقة فى الحكم إلى هذه المكوِّنات على أنها الشظايا الانتقائية، والمجنونة إلى حد ما، والمفرطة التوسيع لتراثات فكرية أوروبيةيمكن تمييزها حول العرْق، أو الدولة، أو الطبيعة البشرية. ويمكن أنْ ترفضها نظرة أقل ترفُّقا إلى هذه المكوِّنات على أنها هذيانات باثولوچية (مَرَضيَّة). وقادت الصعوبة التى يلقاها الباحثون مع هذه الأيديولوچيا الكثيرين إلى البحث عن

تفسيرات بديلة غير أيديولوجية لطابع الحركة ضمن معارف علم النفس، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، التى جرى إيجازها فى القسم الأسبق من هذا الفصل.

ويمثل هذا الاتجاه الأخير طريقة لتجاهل الواقع غير المريح المتمثل فى من شأن نظرة أوثق إلى بعض أفكار الفاشية والاشتراكية القومية أنْ تكشف عن الانتماءات والتداخلات مع أيديولوجيات أكثر قبولا، مثل الليبرالية، والمحافظة، والسينديكالية، والاشتراكية. كما أنه يتفادى الفكرة التى أكدها روچر جريفِّين، أى أنه توجد بعض مكوّنات القيمة التى يمكن التعرف عليها تماما تمكّننا من تمييز الأيديولوچيا الفاشية – ويمثل شكل خاص من المغالاة فى القومية *Ultranationalism* مفهوما أساسيا كهذا. وتسمح لنا فكرة جريفِّين بتوسيع تحليل الفاشية، أو الحركات شبه الفاشية، إلى الوقت الحاضر وبالتالى إلى ما وراء نطاق الفترة التى غطّيناها فى هذا الفصل. وبهذا المعنى، ربما كانت توجد حجة مقنعة لصالح تأكيد أن ما يُنْظر إليه حاليا على أنها مجموعات يمينية متطرفة فى أوروبا، مثلا، إنما هى فاشية فى الاسم فقط. وترتبط هذه الفكرة ارتباطا وثيقا بمجادلات تتعلق بالحد الأدنى الفاشىّ، أىْ، ما يسمح لنا بأنْ نميز شأنا أساسيا لكل الفاشيات إلى يومنا هذا (Eatwell 1996). وتبقى هذه المسألة المحدَّدة شأنا مفتوحا ومشحونا، وبلا حلّ داخل وخارج الدراسات الفاشية[٤٧].

وعلاوة على هذا فإن المفاهيم المتعلقة بدولة تدخلية تهدف إلى الرفاهية، وإدماجية، واقتصاد سوق أكثر اجتماعية؛ وبرلمان اجتماعىّ للمنتجين الاقتصاديين؛ وانشغال بتأثيرات الحداثة؛ واهتمامات إيكولوچية قوية بشأن تدمير الطبيعة؛ وإيمان بأهمية الحضارة الأوروبية؛ ومشكلة اللاوعى، والجوانب الانفعالية والعنيفة للطبيعة البشرية، واهتمام بشأن الإحساس بالاغتراب، والانحطاط، والخواء الروحى للحضارة الليبرالية البرچوازية الحديثة، ليست أفكارا غريبة تماما على تراثات أيديولوچية أخرى. وينبغى أنْ تُنبّهنا هذه الصلة إلى إساءة تفسير ممكنة. وفى كثير

ن الأحيان، كانت الأفكار المشار إليها أعلاه تجتمع مع نزعة قومية بالغة لانفعالية، وكارهة للأجانب، وفي بعض الأحيان شريرة ومولعة بالحرب؛ وعرْقية يولوچية غامضة زائفة العلمية؛ واستخدامات غير منظمة، وغير مرتَّبة، وغير مفسَّرة لنظريات أكاديمية مثل النخبوية، والحيوية، والذرائعية، والداروينية لاجتماعية؛ والدعاوى الغريبة، والمفرطة التفاؤل للنخب والقادة.

والواقع أننا نرى في الفاشية خيوطا متناقضة كثيرة. وهناك انقسام ثنائيّ بين لطابع الخاص والمنفصل للمغالاة القومية التي تشجعها والدعاوى التي تطلقها من جل الجاذبية العامة. وهنا توترات عميقة لم تُحَلّ بين مفاهيم العِرْق، والأمة، الدولة، في كلٍّ من الفاشية والاشتراكية القومية. وهناك أيضا مفارقة تتعلق مزيجهما من الشعبية الحماسية، من جهة، وتطلُّعهما إلى فرد فاشيّ جديد، نخبويتهما البالغة الانعزال واحتقارهما القاسي للجماهير، من الجهة الأخرى. الفاشية، في حد ذاتها، ليست أيديولوچيا مُقْنعة بصورة خاصة، من النواحي لفكرية، غير أن هذا لا يعني أننا يجب أنْ نرفض محتواها الأيديولوچيّ في الحال. ما تزال كثرة من خطط دَجَلها السياسيّ الأساسية تتخلل الخطاب الأيديولوچي لمجموعات اليمينية المتطرفة إلى يومنا هذا. غير أن التباساتها الفكرية، وافتقارها لى التماسك، وسلوكها المروِّع أثناء وجودها في السلطة، بحاجة إلى إلقاء ضوء ويّ عليها بصورة متواصلة.

هوامش الفصل السادس

(١) قدّم جريفين تعريفا لهذا على أنه "اللُّبّ الصوفى الذى يشّكل الأساس لنموذجى المثالى للفاشية العامة"، أىْ، "رؤية الأزمة (المدركة) للأمة بوصفها تدلّ على آلام مخاض ميلاد نظام جديد. ويتبلور هذا فى صورة المجتمع القومى، حالما جرى تطهيره وتجديده، منبعثا مثل العنقاء من رماد نظام دولة مفلس أخلاقيا وثقافة متدهورة مرتبطة به" (Griffin 1995, 3). وجدير بالذكر أنه إذا كانت حجة جريفين صحيحة، فإنها ستسمح بالتالى بتوسيع لفظة "فاشية"، كتعبير أيديولوجى وصفىّ، حتى اللحظة الحاضرة.

(٢) للاطلاع على الدعوى المقابلة لهذا، والتى تنظر إلى عدد من المكونات الأيديولوجية الأساسية، أُنظرْ Griffin 1991, ed. 1995, ed. 1998 and 2007.

(٣) عن العلاقة المعقدة للفاشية مع اليمين، أُنظرْ مقالات فى (Eatwell in Eatwell and O'Sullivan 1989; Passmore 2002, 72ff; Sternhell 1996).

(٤) منذ إكمال الطبعة الثانية من هذا الكتاب فى ١٩٩٥ حدثت موجة غنية بصورة غير متوقعة من العمل البحثى على الفاشية والاشتراكية القومية من الصعب فى الحقيقة اختصارها بإيجاز. ويمكن أن تشمل مجموعة مختارة منها: Payne 1995; Sternhell et al. 1995; Gentile 1996; Kershaw 1998-2000; Neocleous 1997; Blinkhorn 2000; Burleigh 2001; Morgan 2002; Passmore 2002; Eatwell 2003; Griffin ed. 1995. 1998 and 2007; Paxton 2005; Robson 2006.

(٥) ينبغى أن نلاحظ، مع هذا، أنه يوجد عدد من وجهات النظر المتميزة الدقيقة التى عبَّر عنها الدارسون. على سبيل المثال، يمكن النظر إلى الثيمات الفكرية للقرن التاسع عشر على أنها خلفية آمنة، بعدد من الاحتمالات للتطور اللاحق. وكبديل يمكن القول إنه توجد استمراريات محدَّدة تماما للأفكار. وعلى هذا النحو كان مفكرو القرن التاسع عشر فاشيِّين فى كل شىء سوى الاسم. ومرة أخرى يمكن أن تكون هناك بعض الاستمراريات الفكرية الشكلية، غير أن الفاشيِّين شوّهوا بصورة كاملة أفكارا تتعلق بأهدافهم الخاصة الشنيعة. وأخيرا كانت

استمرارية الأفكار موجودة غير أن هذه الاستمراريات لم تتطور بالطريقة التي تطورت بهـــا بدون العامل المساعد المتمثل في الحرب، والكساد، والاضطراب الاجتماعي.

(٦) كان أحد أقدم التفاسير التي استخدمت هذا الخط الحتمي العام للجدال، وإنْ ظل معقدا تمامـــا، يتمثل في كتاب Franz L. Neumann: Behemoth (1942). أُنظرْ أيضا Martin Kitchen's Fascism (1976).

(٧) عبَّر عن جانب من هذه الأزمة الدينية المحلِّل النفسي كارل يونج. فقـــد أكـــد أن الأســـاطير المسيحية قد ماتت. ففي حضارتنا الحالية "صارت الأسطورة خرساء، ولا تقدِّم أيّ إجابات"؛ وبالتالي، "نقف حائرين مذهولين أمام ظاهرة النازية ... إننا نقف وجها لوجه مـــع الـــسؤال المرعب للشر ولا نعرف حتى ما هو موجود أمامنا" (Jung1967, 363-4). وبمعنى ما يقـــدِّم جنتيله (Gentile 1996 and 2006) إجابة هنا؛ أما مدى فاعلية هذه الإجابة فإنه يبقى مفتوحا للجدال.

(٨) أعيد طبع هذا المقال في Collingwood 1989. ويناقش بوشر Boucher المقال في المـــدخل إلى هذا المجلد اللاحق وفي دراسته الأوسع عن كولنجوود (أُنظرْ Boucher 1989).

(٩) هذه الفكرة يجري تناولها بسرعة في الفصل ١٠، عن الأصولية.

(١٠) مع أنه، مرة أخرى، لا يوافق باحثون جدد مثل روجر جريفِّين على هذه الفكرة عن المرض الثقافي، نظرا لأن الفاشية في الواقع كأيديولوجيا وثيقة الارتباط بالحداثة وبنشر بعض القـــيَم الإيجابية، وإنْ كانت يوتوبية ومثالية الطابع. وعلى هذا يمكن للفاشية أن يجري "التعامل معها على أنها ظاهرة قابلة للتفسير ومن صُنْع البشر تقع تماما ضمن اختصاص العلـــوم البـــشرية شأنها شأن أيّ ظاهرة تاريخية أخرى". ولهذا لا ينبغي، في نظر جـــريفين، أن نندفع إلـــى شيطنتها (أُنظرْ Griffin ed. 1998, 325، أيضا Griffin 2007).

(١١) يـــستعمل بـــارنجتون مـــور الابـــن Barrinngton Moore,Jr فـــي Social Origins of Dictatorship and Democracy (1967) [الجذور الاجتماعية للديكتاتوريـــة والديمقراطيـــة] تعبير "التحديث المحافظ" Conservative modernization لوصف التطور الفاشي الإيطـــالي (أُنظرْ أيضا Apter 1965; Black 1967; and Organski 1969).

(١٢) توجد وجهات نظر بارزة ومثيرة أخرى يمكن مراجعتها، إذا توفر المجال. وعلـــى ســـبيل المثال، أوسوليفان، في كتابه حول الفاشية، يتكلم عن الفاشية على أنها "أسلوب نضالي" جديد للسياسة يتعارض مع السياسة "المحدَّدة". وهذا الأسلوب النضالي يجري تمييزه ببعض السمات مثل نظرية جديدة للحرية، وإيمان مبالغ فيه بقدرة إرادة البشر، ونظرية عن السيادة الشعبية، ونظرية جديدة عن الشر (O'Sullivan 1983, ch. 1).

(١٣) أنظــرْ أيــضا Trevor-Roper 1947; Nolte 1969; Mack Smith 1983. أنظــرْ أيــضا للاطلاع على مناقشة حول هذا التفسير (Pois 1986, 15ff).

(١٤) أيضا حاول بريمو ده ريبيرا primo de Rivera، النجم الهادى للفالانخه الإسپان، أن يميِّــز الفاشية من اليمين مع أنه زعم (في تأثُّر مميّز بالفاشية) أنهم لم يكونوا لا يسارا ولا يمينـــا (أنظرْ O'sullivan 1983, ch 1). (أنظرْ "تأسيس الفالانخه الإسپانية" فـــى Primo de Rivera 1972, 53-4). كما ينبغى الإشارة مرة أخرى هنا أن الفاشية كانت لها علاقة إشكالية كـــذلك بالاشتراكية، حيث كان يُنظر إليها غالبا فى إيطاليا خلال عشرينيات القرن العــشرين، علـــى سبيل المثال، على أنها الوريث الطبيعـــى للاشـــتراكية (أنظــرْ .Lyttelton in Laqueur ed 1979, 83).

(١٥) يلاحظ زيف شتيرنهيل أن "النازية لا يمكن ... أن يجرى التعامل معها على أنهـــا مجـــرد شكل للفاشية: تشديدها على الحتمية البيولوچية يستبعد كل الجهود للتعامـــل معهـــا بوصـــفها كذلك"(Sternhell in Laqueur ed. 1979, 328).

(١٦) للاطلاع على الاستجابة العامة للفاشيِّين الأوروپيِّين لألمانيا أنظــرْ Mosse 1966, 314ff. وبشأن ملاحظات موسولينى الناضجة تماما أنظــرْ Mack Smith 1983, 216. فقـــد لاحـــظ موسولينى لزملائه أنه عندما تكلم هتلر عن ثلاث قضايا كان أشبه بـ"جراموفون بسبعة ألحان فقط وحالما انتهى من العزف عليها بدأ يعزفها كلها من جديد". ومن المؤكد أن هتلر صـــرَّح أيضا فى محادثات مع موسولينى أن الإيطاليِّين، ربما بسبب بشرتهم الأكثر دكنة، قد تكـــون فيهم آثار من الدم الزنجى ولهذا كانوا أدنى من الآريِّين، الأمر الذى من المؤكد أنه لم يكـــن ليجعله عزيزا على قلب موســـولينى أنظــرْ Mack Smith 1983, 214-15؛ أنظــرْ أيــضا Bosworth 2003.

(١٧) حول قضية العنف، أنظرْ Epstein in Turner ed. 1979, 17.

(١٨) أنظرْ، على سبيل المثال، مقال موسولينى "فى أىّ طريق يمضى العالم؟" من مجلة الحـــزب "چيراتشيا" Gerachia, February؛ أيضا Lyttelton ed. 1987.

(١٩) يواصل روبرتس قائلا إن: "المشكلات التى أزعجت ... النقاد غير الماركسيِّين لليبراليـــة، من برودون وماتسينى إلى دوركيم ودوجوى Duguit، كانت شديدة الارتباط بأزمـــة إيطاليـــا الليبرالية ... ولو أنها طبقت الثورة الكورپوراتية، لأنضجت الفاشية اليسارية نوعا رئيسيا فى تراث النقد غير الماركسى لليبرالية والرأسمالية" (Roberts 1979, 319-20).

(٢٠) يمكن أن نجد النقاط الخمـــس والعـــشرين فـــى Miller Lane and Rupp eds 1978 and Oakeshott ed. 1953. وكان البرنامج ملتزما بـ: التوظيف الكامل (٧)؛ إلغاء الـــدخل غيـــر المكتسب والتحرير من أعباء الفائدة (١١)؛ مصادرة كل أرباح الحـــرب (١٢)؛ تـــأميم كـــل شركات الأعمال المندمجة (١٣)؛ المشاركة فى الأرباح فى الصناعة (١٤)؛ تحويل المتـــاجر

متعددة الفروع إلى كوميونات ومساعدة صغار التجار (١٦)؛ مصادرة الأرض دون تعويض لأغراض كوميونية (١٧)؛ عقوبة الإعدام للربا والاستغلال الفاحش (١٨)؛ تأميم التعليم (٢٠)؛ إلغاء عمل الأطفال، إلخ.

(٢١) من المثير أن هذا ينسجم مع تقييم بولوك لأفكار هتلر المبكرة باعتبارها غير أصيلة كليا: "كانت كليشيهات للولايات الهزيلة الراديكالية والاتحادية الألمانية" (Bullock 1962. 44).

(٢٢) يميل إسهام شميت في الواقع إلى إثبات بعض الانتقادات الأكثر سلبية التي تستخدمها الاشتراكية القومية (انظرْ: Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy (1985)؛ انظرْ أيضا Macaaaaaacormick 1999). ودور هايدجر أكثر غموضا. فرغم أنه في البداية متحمس بوضوح للاشتراكية القومية، يبدو أنه صار متحررا من الأوهام (انظرْ Ott 1994 or Wolin 2001).

(٢٣) لاحظ بابيني أيضا: "الحداد على الموتى، تبديد الوقت في العاطفية، النُواح الخيريّ، التراجع في وجه كل التفاهات بشأن قداسة الحياة البشرية، تعني جميعا معا إنكار قوة الحياة التي تنبض وتنمو وتتوهج من كل ناحية حولنا. والحياة لا تستحق العيش ما لم تكن مليئة وكثيفة: من شأن التضحية بالكثافة البطولية لمثل هذه الحياة لصالح الحياة العابرة لا أكثر أن تحرم العالم من قيمته الكبرى" (Panini in Lyttelton ed. 1973, 107). وللاطلاع على وجهات نظر مماثلة عن الضرورة الروحية للحرب (Gentile 1928, 290).

(٢٤) لم أقدّم هنا سوى تلخيص ضئيل للغاية لإجابة جينتيله. والحقيقة أن جينتيله يضع الحجة الخاصة بالعقلانية في صُلب مذهبه الخاص بالمثالية المحايثة. وسواء أكانت أو لم تكن المثالية المحايثة تهاجم الدولة الفاشية بعنف، فإن من المحتمل أن يكون تفسير جينتيله يمثل الاستجابة الأكثر تعقيدا من أيّ فاشيّ لهذه المسألة، (Gentile 1960). وللاطلاع على محاولة منهجية لربط تفكير جينتيله مع الفاشية،انظرْ Gregor 2001، أيضا Gregor'edition of Gentile 2004.

(٢٥) يعلّق شتيرنهيل على هذا بأن "الأيديولوجيا الفاشية وُلدتْ من تراث سياسي اعتبر الفرد وظيفة لحياة الجماعة" (Sternhell in Laqueur ed. 1979, 394).

(٢٦) كما يعلّق روبرت بويس: "الرغبة في الحياة في هارمونية قريبة إلى الطبيعة (أن نعيش بطريقة أوتوماتية) والنفور من نماذج حياة الوجود الحضري المغتربة في كثير من الأحيان – هذه ظواهر موجودة في كل مكان في عالمٍ غربيٍّ غير مريح بصورة متزايدة بالمشكلات الملازمة في المجتمعات المُميكنة في البداية، المؤتمتة الآن. وعندما نأخذها قليلا إلى خارج السياق فإن تصريحات نازية كثيرة ... سيصفق لها البيئيّ المتوسط، غير المتأمل إلى حد ما" (Pois 1986, 122). والحب الشهير من جانب هتلر للحيوانات ونباتيته الحماسية ليسا غير

مرتبطين بهذا المنظور. وللاطلاع على تعليق أوسع إلى حد ما علـى فكـرة الطبيعـة فـي النازية، انظرْ Bramwell 1985 and 1987.

(٢٧) يلاحظ أحد الباحثين أن موسوليني "أحبَّ أن يفكر في نفسه على أنه رجـل مـستبعَد مـن المشاركة مع الآخرين وكأنما بموجب قانون إلهيّ ما"؛ على أنه ظهر أن موسـوليني يـشعر ببساطة في معظم الوقت بأنه غيرُ مؤهل اجتماعيا وقلق. وهناك تأكيدات بأن أحـد أسـباب إدخاله التحية الرومانية بدلا من السلام باليد كان نفوره الشخصي من الـتلامس الجـسماني (انظرْ Mack Smith 1983, 127).

(٢٨) انظرْ أيضا للاطلاع على تفاسير رائعة لكتاب مارينيتّي Fascist cookbook [كتاب الطـبخ الإيطالي]، (O'Sullivan 1983, 143).

(٢٩) (انظـرْ أيـضا Goebbels, "National Socialism or Bolshevism", and Rosenberg, "The Folkish Idea of the State", in Miller Lane and Rupp eds 1978, 70, 78. ويؤكد جوبلس، أعلاه، أن الاشتراكية القومية معاديـة للرأسـمالية، ومعاديـة للـسامية، ومعاديـة للبرجوازية.

(٣٠) يعلّق داريّه على هذا النحو: "مَنْ يترك النباتات لشأنها في حديقة سرعان ما سيجد لدهـشته أن الحديقة غطتها الأعشاب الضارة وأنه حتى الطابع الأساسي للنباتات قد تغيّر. ولهـذا، إذا كان للحديقة أن تبقى أرضا لتربية النباتات، وبكلمات أخرى، إذا كانت المسألة مسألة التخلص من الحكم القاسي لقوى الطبيعة، فإن تشكيل إرادة بستانيّ سيكون بالتالي ضروريا ... وهكذا على وجه الدقة، عندما نتحدث الآن عن الناس، كان النظام القانوني الألماني القديم مقصودا، فقد خلقت إزالته للأعشاب الضارة وقيامه بالعناية (وهذا ما نبع دون شك من وعي الدم عنـد الشعوب الجرمانية، على أساس أيديولوچي) شروط الوجود المطلوبة للحياة والنمو" (مقتـبس في Miller Lane and Rupp eds 1978). وللاطلاع على دراسة تفصيلية عن داريّه، انظـرْ Bramwell 1985.

(٣١) كان الروح البشري وثيق الارتباط بمشهد هذا التراث. وفي أواخر القرن التاسع عشر كـان كتّاب ألمان مثل فريدريش راتسل و ڤيلهيلم هاينريش ريل مهتمين بشرح هذه النقطـة فـي كتاباتهم. وكا يعلق موّس، قام ريل "بتحليل مختلف التجمعات السكانية في ألمانيا من حيـث المشهد الطبيعي الذي أقاموا فيه" (Mosse 1966, 19ff).

(٣٢) انظرْ مقال: Eatwell, "The Holocaust Denial: A Study in Propaganda Technique" in Cheles et al. eds 1991.

(٣٣) چينتيله أيضا يعرّف الفاشية في أحد المقاطع على أنهـا "تـصوُّرٌ للدولـة، بغـرض حـلّ المشكلات السياسية التي وصلت إلى حالة من السخط نتيجة للأهواء المطلقة العنان للجماهير الجاهلة بعد الحرب" (انظرْ Gentile in Lyttelton ed, 1973, 306).

(٣٤) اُنظــرْ Mack Smith 1983, 173; Gentile in Lyttelton ed. 1973, 301; Primo de Rivera. "Guidelines of Falange: The Twenty-Six Points", November 1934, Point VI, in Primo de Rivera 1972. فيما يتعلق بمختلف معانى totalitarianism [الــشمولية]، (Forjacs ed. 1986, 2-3).

(٣٥) موسولينى، الذى عبَّر عن اهتمام ضئيل بالحرية الفردية، وصفها بأنها "جثة متعفنة" (مقتبس فى Mack Smith 1983, 162).

(٣٦) علَّق جينتيله على هذه الثيمة بأن "السخافات الملازمة فى المفهوم الليبرالى عن الحرية كانت ظاهرة للِّيبراليِّين أنفسهم فى أوائل القرن التاسع عشر. ولا ميزة للفاشية بالإشارة إليهما مــن جديد" (Gentile 1928, 304). وكان سياق الفهم الجرمانى للحرية جيِّدَ التوثيق؛ (اُنظرْ Stern 1974, xxix).

(٣٧) اُنظرْ أيــضا Papini, Rocco and Gentile in Lyttelton ed. 1973, 110, 260, 313-14; Gentile 1928, 303؛ وفيما يتعلق بمفهوم الحرية المطوَّر بالطريقة الأكثر منهجيــة، اُنظــرْ Gentile 1960, 122-3.

(٣٨) يعبِّر هتلر عن نفس الرأى عندما يلاحظ، "نحن، كآريِّين، يمكن أن نتصور الدولة فقط على أنها كائن عضوى حىّ لجنسية لا يقوم فقط بتأمين هذه الجنسية والمحافظــة عليهــا بــل ... يقودها إلى الحرية القصوى" (Hitler 1969, 358).

(٣٩) يلاحظ بويس أن النازى "لم يقبل بصفة عامة فكرة الدولة الكلية أو 'الدولة الشمولية'" (اُنظرْ Pois 1986, 67).

(٤٠) بدا أن موسولينى أُعْجِبَ بـ لينين لقيادته الدينامية. وقد أحبَّ أيضا تشجيع مقارنة إنجازاته مع شخصيات بــارزة مــن الماضــى. وشــبَّهَتْ الدوريــة الــشهرية الفاشــية "جيرارتــشيا" Gerarchia موسولينى بـ سقراط، و أفلاطون، و ماكيافيللى، و نابوليون (اُنظرْ Mack Smith 1983, 194 Mack Smith 1983).

(٤١) يقدِّم جوتفريد فيدير مثالا نموذجيا للمحاولة الاشتراكية القومية لرسم الخطــوط العريــضة لفكرة دولة كوربوراتية. ودعا إلى نوع جديد من الدولة تحل محل جمهورية ڤايمار الليبرالية: "يجب أن تقطع صلاتها بصورة خاصة مع الأحزاب البرلمانية والعصابات البرلمانية، وقبــل كل شيء، لا يجب خلط الأنواع السياسية والاقتصادية للتمثيل الشعبى فى برلمان واحــد ... ويمثل مجلس الشعب The House of the People (بوصفه الغرفة الأولى) المصالح السياسية لكل الشعب، على حين ينبغى أن يمثل المجلس المركــزى the Central Counsil المــصالح

الاقتصادية للسكان العاملين" (أنظرْ "The Social State", reprinted in Miller Lane and Rupp eds 1978, 34).

(٤٢) عن مويلر ڤان دين بروكMoeller van den Bruck، أنظرْ Mosse 1966, 283. وحول دحض الكوربوراتية القروسطية، أنظرْ Rocco in Lyttelton ed. 1973, 296 ؛ أيضا Cassel's essay in Turner ed. 1975, 75.

(٤٣) عن العلاقة الغريبة بين سوريل و موسوليني، أنظرْ Jennings 1985, 159-60. وللاطلاع على دراسة تفصيلية عن السينديكالية في علاقتها بالفاشية الإيطالية، أنظرْ Roberts 1979.

(٤٤) يتحدث روكو أيضا عن "السينديكالية أو الكوربوراتية"، مفترضا أن الفكرتين جرى فهمهما على أنهما فكرة واحدة (أنظرْ Rocco in Lyttelton ed. 1973, 276).

(٤٥) يلاحظ شيديلسكي أنه "من حيث الفهم الاقتصادي، كان البرنامج الذي شرحه موزلي في "بريطانيا الأعظم" Greater Britain متقدما بشدة على أيّ شيء أنتجته الفاشية في أوروبا القارية" (Skidelsky 1975, 302).

(٤٦) أنظرْ الفصل ٩ للاطلاع على مناقشة هؤلاء الكتّاب.

(٤٧) اتجه هذا الفصل إلى التركيز على الأغلب على الفاشية التاريخية لفترة ١٩٢٠-١٩٤٥. ومع هذا توجد حجج مختلفة، مثل حجة جريفين، التي تشير إلى أنه توجد حركات - على سبيل المثال،Deutsche Volksunion [الاتحاد الشعبي الألماني] الألماني، ومجموعات Die Republikanter [حزب الجمهوريين الألماني]، و movimento Sociale Italiano[الحركة الاجتماعية الإيطالية] الإيطالية أو the British National party [الحزب القومي البريطاني]؛ إذا اكتفينا بذكر القليل منها -يمكن وصفها بأنها الوريثات السياسية للفاشية. وربما شخص بعضهم الآن هذه الحركات بأنها حركات "اليمين المتطرف" أو "ما بعد الفاشية". كما يقوم كثير من الأنصار الحاليّين لهذه الحركات بدحض عنوان "فاشي" (بصورة خاصة بسبب ارتباطاتها التاريخية)؛ غير أنها تشترك بوضوح في بعض المعتقدات الأساسية للحركات الفاشية المبكرة (على سبيل المثال، تشديد على ما فوق القومية المتطرفة، وتركيز لاحق على مشكلات الهجرة، وأحيانا عدم ارتياح واضح إزاء الديمقراطية) ويمكن اعتبارها جزءًا من ذُرّيّة الحركات المبكرة. وللاطلاع على مناقشة لهذه النقطة أنظرْ Eatwell and O'Sullivan eds 1989; cheles et al. eds 1991; Muddle 2002; Ignazi 2006. وهذه المناقشة المحدّدة معقدة بصورة هائلة وتأخذني إلى ما وراء التركيز التاريخي لهذا الفصل. غير أن صلتها الوثيقة بمستقبل الدراسة الأيديولوجية مهمة دون شك.

مسرد المصطلحات

Acephalous society: مجتمع بلا رأس: مجتمع بدون أىّ رأس متميز، أو هيكل حكومة، أو سلطة.

Affinity groups: مجموعات الناشطين: جماعات لادولتية (أناركية) طبيعية متناغمة، مرتبطة بعمل موراى **بوكتشين Murray Bookchin**

Anarcho-capitalism: لادولتية-رأسمالية: لادولتية يمينية: بالغة الفردية، معادية للدولة، ملتزمة بشكل أنقى من الليبرالية السلبية، والحقوق الطبيعية، ومتمحورة بشدة على السوق الحرة غير المنظمة بوصفها المخصِّص *الوحيد* للموارد.

Anarcho-syndicalism: لادولتية-سينديكالية: شكل متطور من الحركة السنديكالية الأوسع فى أوائل القرن التاسع عشر؛ وكانت تدلّ على شكل من النقابية العمالية النضالية التى اندمجتْ مع جوانب من اللادولتية الشيوعية. وكانت معادية للدولة، وملتزمة بفكرة إضراب عام كوسيلة للثورة السياسية، ونظرتْ إلى نقابات العمال على أنها القاعدة التنظيمية لمجتمع المستقبل.

Androgyny: خنوثة: فى النسوية (الأنثوية) تدلّ على شكل من انعدام الجنسية، أىْ جَمْعٌ بين الجنسيْن فى فرد واحد.

Anthropocentrism:مركزية بشرية: فكرة أن المعيار الوحيد للقيمة يتمثل فى البشر ومصالحهم وحاجاتهم وأنهم بالتالى قبل الطبيعة.ويُنظر إلى قيمة الطبيعة ذرائعيًّا وليس جوهريًّا.

Autarchy: اكتفاء ذاتىّ: مُطَبَّقًا على مصطلحات الاعتماد على النفس فى الاقتصاد وتفادى التجارة الدولية؛ يدلّ على اقتصاد مكتفٍ ذاتيًّا يُوجِّه موارده من أجل أهدافه القومية.

Autonomy: استقلال ذاتىّ: الحق فى، أو القدرة على، حُكْم النفس بصورة مستقلة.

Bildung: التكوين–الذاتىّ التعليمىّ: التكوين–الذاتىّ التعليمىّ أو التطور الداخلىّ للبشر. له صلات مرهفة بأفكار الحرية وتقرير المصير.

Biocentric egalitarianism: المساواتية المركزية–البيولوچية: مبدأ الإيكولوچيا العميقة القائل بأن كل الأشياء فى الطبيعة تتمتع بقيمة معنوية متساوية

Bioregionalism: إقليمية بيولوچية: فكرة المناطق المستدامة إيكولوچيًّا وبيولوچيًّا ليقيم، أو "يعيش فى المكان"، عدد بعينه من البشر دون إلحاق الضرر بالبيئة.

Cameralism: كاميرالية، إدارة الدولة: تعبير [ذو أصل ألمانىّ] كان يدلّ على علم إدارة الدولة.

Capitalism: رأسمالية: نسق تنظيم اجتماعىّ–اقتصادىّ يكون فيه الإنتاج السلعىّ والثروة مملوكيْن إلى حد كبير فى أيدى ملكية خاصة وتكون فيه الحياة الاقتصادية منظمة على أساس مبادئ السوق الحرة، أىْ يتمّ فيها شراء وبيع السلع والخدمات من أجل تحقيق الأرباح، دون أىّ تدخُّل من جانب الدولة.

Cartesian: **ديكارتيّ**: متعلق بالفيلسوف **ديكارتDescartes** ونهجه في المعرفة.

Civil society: **المجتمع المدنيّ**: في مرحلة ما، قبل القرن التاسع عشر، كان يشير إلى نمط من المجتمع. وبعد **هيجلHegel**، بصورة خاصة، صار يشير إلى مجال وسيط بين الدولة والأسرة، حيث يستطيع الأفراد والمجموعات الارتباط بحرية دون تدخُّل.

Classical liberalism: **ليبرالية كلاسيكية**: مفهوم أقدم للّيبرالية، له صلات فكرية قوية بعقلية دستورية أوروبية عامة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكانت تركِّز على الحقوق، والحريات، والملكية، السلبية للمواطنين الأفراد المنعزلين؛ وكانت تشدِّد بقوة على فهم دستوريّ أدنى بصورة أكثر لسيادةٍ لدولة القانون؛ كما شدّدتْ بشكل كبير على دور اقتصاد السوق الرأسماليّ بوصفه المخصِّص الأكثر كفاءة للموارد، المتوافق مع حرية البشر والحقوق الأساسية.

Collectivism: **جماعية**: مفهوم من أواخر القرن التاسع عشر نشأ في فرنسا؛ يميل في التعبيرات السياسية إلى الدلالة على استخدام الدولة لضبط وتنظيم قطاعات الاقتصاد والمجتمع المدنيّ.

Communist anarchy: **لادولتية شيوعية**: مدرسة التيار السائد في اللادولتية معنيّة بالدور الحاسم للتضامن الاجتماعيّ، والملكية المشتركة للأرض، وملتزمة بالنزعة التعاونيّة عند كل البشر باعتبارها الأساس للادولتية الحقيقية.

Conceptual history: **تاريخ مفاهيميّ**: مقاربة منهجية تؤكد وجود سمات داخلية للمفاهيم التي تشكِّل الطرق التي نحقق بها الوصول إلى العالم الداخليّ. وينطوي المنهج بالتالي على معالجة معقدة للمفاهيم على كل من المستويَيْن التحليليّ والتاريخيّ.

Constitutionalism: دستوروية: نظرية تتعلق بالقيود القانونية والدستورية الضرورية على أىّ حكومة أو دولة.

Contractualism: تعاقدية: الفكرة الخاصة بأن قواعد العدل التى يجرى فى ظلها حكم المجتمع يجب أن يكون مستمدا من الاتفاق والقبول الطوعيّيْن للأحزاب أو الشعب. ويُعتبر هذا فى العادة اتفاقا افتراضيًّا خالصا.

Corporatism: إدماجية (كوربوراتية)**:** تصوُّر عن حكومة تندمج فيها الأعمال، والعمل، والمصالح السياسية، فى هيئة حكومية مشتركة واحدة.

Cosmopolitanism: كوزموبوليتية: الفكرة المستمدة إلى حد كبير من مصدر أساسىّ – الفلسفة الرواقية. وهى كلمة مركّبة مشتقة من كلمتين يونانيتين هما **kosmos** (كوْن) و **politics** (سياسة)، حيث تشير **kosmos** إلى البنية المنظمة للعالم، و **politics** إلى مُواطن. وعلى هذا يمكن أن يكون كوزموبوليتىّ **Cosmopolitan** مُواطنا فى العالم. ومن الناحية الأساسية تعنى الكوزموبوليتية أنه توجد، أو ينبغى أنْ توجد، قِيَم قانونية أو أخلاقية عالمية تلتزم بها البشرية. وعلى سبيل المثال، يتمّ تحقيق العدل الكوزموبوليتىّ إذا استجاب المرء لكل البشر على أساس متساوٍ تقريبا، بصرف النظر عن الجنسية، أو النوع (الذكر أو الأنثى)، أو الإثنية، أو الموقع. وفى سياق تشديدها على المساواة الشاملة، والفردية، والعدالة، وحقوق الإنسان، فإن لها صلات وثيقة بأيديولوجيا الليبرالية.

Deconstruction: تفكيك: طريقة لقراءة وتحليل النصوص فى سبيل كشف الأبنية والتمييزات المفاهيمية الكامنة التى (يعتمد عليها النص)، وتبقى بصورة دائمة غير مُعقّلَنة وغير مبرَّرة.

Deep ecology: إيكولوچيا عميقة: تمُثل أحد الأبعاد الأساسية للحركة الإيكولوچية، وترتبط بمنظور أكثر كلية **holistic**. حيث يُنظر إلى المناط الرئيسىّ للقيمة على أنه المحيط الإيكولوچىّ **ecosphere** منظورا إليه ككلّ. ويُنظر إلى القيمة على أنها جوهرية للمحيط الحيوىّ بكامله. وهى تهدف أيضا إلى تغيير

سيكولوچىّ أو مواقفىّ فى البشر نحو الطبيعة وإلى تحوُّل واسع النطـاق بـصورة أكثر فى الطريقة التى ننظم بها مجتمعاتنا لنعكس هذا.

Determinism: **حتمية:** مذهب فلسفىّ يؤكد أن تفسير كل التطورات يمكن تقديمه عن طريق أحداث سابقة؛ وعلاوة على هذا فإن كل شيء يحدث فى العـالم يمكن تفسيره بمثل هذه الأسباب السابقة.

Dialectical materialism: المادية الجدلية، المادية الديالكتيكيـة: فلـسفة مادية، مرتبطة بإنتاج **ماركس**Marx وبالأخص **إنجلس**Engels، ميَّزتْ بـصورة جوهرية العمليات المعقدة، ولكنْ القابلة للتمييز بنيويًّا للتحوُّل والتغيير، إلى حد كبير فى العالم الاقتصادىّ والاجتماعىّ، والتى يقرِّرها الصراع بين الطبقات الاجتماعية.

Dirigiste: **(اقتصاد) موجَّه:** يـشير إلـى الإدارة الحكوميـة الممركـزة للاقتصاد، على سبيل المثال.

Eco-anarchism: **لادولتية–إيكولوچية:** شكل للفكر الإيكولـوچىّ جـرى تطويره بصورة منهجية فى الكتابات الإيكولوچيّة الاجتماعية لـ **موراى بوكتـشين**؛ يرى وجود صلة مباشرة بين التنظيم الاجتماعىّ ومعتقدات اللادولتيـة الـشيوعية ونزعة إيكولوچيّة حقيقيّة.

Eco-capitalism: **إيكولوچية–رأسمالية:** جانـب صـغير مـن التفكيـر الإيكولوچىّ يطابق بين السوق الحرة والمستهلك الأخضر باعتبارهما المفتاح (عـن طريق ضغوط السوق العادية) لإقناع الحكومات والصناعات بالاستجابة للمطالـب الإيكولوچيّة.

Ecocentrism: **مركزية إيكولوچية:** الاعتقاد بأن المناط الرئيـسىّ للقيمـة الأخلاقية يتمثل فى المحيط الإيكولوچىّ.

Eco-feminism: إيكولوچية-نسوية: شكل أندر للنسوية والإيكولوچيا يطابق الدمار البيئىّ إلى حد كبير مع الميول البطريركية الذكورية. ويُنظر إلى نوع الأنثى أيضا على أنه أكثر توافقا مع الرعاية والعناية بالبيئة.

Economic nationalism: قومية اقتصادية: مذهب اقتصادىّ يهدف إلى جعل الأمة مكتفية اقتصاديًّا فى أزمنة الصراع ومزدهرة فى أزمنة السلم. ويجب على الأمم أنْ تحبِّذ تفضيليًّا صناعاتها وأنْ تشجِّع مستهلكيها على شراء السلع المنتجة محليًّا؛ ومقابله حرية التجارة.

Eco-socialism: إيكولوچية-اشتراكية: مكوِّن مؤثر من مكوِّنات حركة الإيكولوچيا يميِّز اقتصاديات الأسواق الرأسمالية غير المنظمة حكوميًّا باعتبارها المصدر الرئيسىّ للتدهور البيئىّ. وفى بعض الأشكال الإصلاحية الأكثر سيادة للاشتراكية-الإيكولوچية، ينظر إلى فكرة دولة منظِّمة خضراء قوية على أنها أداة حاسمة لحلّ المشكلات البيئية.

Elite theory: نظرية النُّخْبة: نظرية تتعلق بطبيعة القاعدة السياسية التى وفقا لها تميل نُخَب بعينها فى التحليل الأخير إلى السيطرة على الحكم فى أىّ شكل للتنظيم.

Empiricism: تجريبية (إمپيريقية): مذهب فلسفىّ يؤكد أن كل معرفة تقوم فى نهاية الأمر على التجربة.

Enlightment: التنوير: حركة فكرية على مستوى أوروپا، منذ أوائل القرن الثامن عشر، تتميز بالإيمان بالتقدم البشرىّ المحتوم عن طريق تثقيف العقل؛ تنظر إلى العقل على أنه المصدر الوحيد للقوة المقنعة وترفض بالتالى كل المعتقدات الموثوقة المزعومة فى الدين أو التراث.

Epistmology: إپيستيمولوچيا: فرع من الفلسفة يتعلق بنظرية المعرفة.

Ethical socialism: اشتراكية أخلاقية: اشتراكية من نوع وثيــق الــصلة باشتراكية الدولة الإصلاحية، غير أنها تركز أكثر كثيرا على فكرة أن الاشــتراكية مذهب أخلاقيّ يتعلق بالقيم الصحيحة للبشرية. وكان ر. ه. **تونى R. H. Tawney** المثال الرئيسيّ فى القرن العشرين. وعلى هذا فإن الرأسمالية ليــست فقــط غيــر ناجعة اقتصاديا، بل أيضا خاطئة أخلاقيــا وروحيــا. وفــى نظــر الاشــتراكيِّين الأخلاقيِّين، لا تكون الإصلاحات القانونية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية، كافيــة. والتغيير الخلقيّ والمسئولية الأخلاقية مطلوبان من جانب المــواطنين فــى ســبيل تحقيق الاشتراكية.

Ethnicity: إثنية/مجموعة إثنية: تدلّ عادةً على ما تجد فيه جماعة أصلا مشتركا أو سمات مميزة ثقافية أو نفسية مشتركة.

Fascism: فاشية: أيديولوچيا منتشرة اتخذتْ عددا من الأشكال فى ظروف تاريخية وسياسية مختلفة. وهى تتمحور حول طبعة كاملة متطرفة من القومية، أىْ حيث تتخذ الأمة، ورؤية للدولة الشاملة، أولوية مطلقة فى شــئون البــشر. وهــى معادية بصورة عميقة للِّيبراليــة والماركــسية ومزدريــة للــسياسة الديمقراطيــة والبرلمانية. غير أنها اعتمدتْ عادةً على ملامح من أيــديولوچيات أخــرى، مثــل الاشتراكية والمحافظة. وهى تميل إلى اتخاذ نظرة مولعة بالحرب إلى حد ما فــى العلاقة بين الأمم. غير أن الفاشية(١)، خلافا للاشتراكية القومية(٢)، لم تحدد الأمــة عن طريق معايير عِرْقية. وفضلا عن هذا نظرتْ إلى نفسها علــى أنهــا حركــة جماهيرية حديثة وثورية على السواء.

Fundamentalism: أصولية: على المستوى الأكثر عمومية تستتبع عودة إلى، أو إحياءً لـ، أو بناء نفسها على، أساس دينىّ (أو، فى نظر البعض، علمــانىّ)

---

(١) الفاشية الإيطالية – المترجم.

(٢) الاشتراكية القومية الألمانية – المترجم.

راسخ لا يجوز أىّ انحراف عنه. وهى تعنى من نواحٍ أيديولوچية أكثر نوعية أن من الضرورىّ أنْ يكون حكم الوجود البشرىّ بكلمة الله المعصومة من الخطأ، كما تتجسد فى شكل من النص الفريد، مثل الكتاب المقدس أو القرآن. وتتمثل الدعوى الأيديولوچيّة الحاسمة فى أن السياسة يجب أنْ تخضع لسلطة الله. ويقود هذا، بدوره، إلى مفهوم قوىّ من الثيوقراطية.

Futurism: مستقبلية: حركة فنية فى أوائل القرن العشرين، مكانها إلى حد كبير فى إيطاليا، شددتْ على ديناميكية وحركة الحياة الحديثة، حيث مجَّدتْ التكنولوچيا، والسرعة، والعنف.

Gaia hypothesis: فرضية جايا: التسمية مستمدة من الإلاهة الأم الإغريقية للأرض. والتعبير نحته **چيمس لافلوك James Lovelock** لتوضيح أن المحيط الحيوىّ **biosphere** والمحيط الإيكولوچىّ **ecosphere** ككلّ يشكّلان نظاما تكافليًّا واحدا مترابطا معقدا بشدة يخلق فى نهاية المطاف بيئة لأرض قابلة للسكنى

Gender: نوع (ذكر أو أنثى): سيُنظر إليه عادةً على أنه بناء ثقافىّ أو سياسىّ متغيِّر، فى مقابل مقولة بيولوچية مثل الجنس **sex**.

Globalization: عولمة: الطريقة البالغة التعقيد التى يصير بها العالم مترابطا اقتصاديا، وسياسيا، وقانونيا، وثقافيا.

Guild socialism: اشتراكية نقابات المنتجين: طبعة من الاشتراكية الشعبوية ركَّزتْ على "نقابات" مجموعات المنتجين؛ مذهب معادٍ للدولة له نظائر وثيقة مع التفكير النقابىّ السينديكالىّ.

Hegemony: هيمنة: مفهوم طوَّره الماركسىّ الإيطالىّ **أنطونيو جرامشى Antonio Gramsci**. يمثل صورة مرهفة للسيطرة الثقافية. حيث يُعاد

تعريف السلطة إلى حد بعيد بلغة السيطرة الفكرية. ويجرى تطويع وقمع الجماهير عن طريق الأفكار التى يجرى تبنِّيها، فى نهاية المطاف فى أفكار الإدراك العام.

Herrenvolk: العرْق/القوْم السيِّد: فكرة العرْق السيِّد.

Human nature: طبيعة بشرية: تشير إلى جوانب موروثة أو مشتركة بعينها لكل البشر، وتوضِّح ما هو ممكن أو ملائم أنْ يحققه الإنسان، ولها دلالات قوية فيما يتعلق بالطريقة التى يمكن بها تنظيم العالم الاجتماعىّ أو السياسىّ.

Individualism: فردية: اعتقاد أنطولوچىّ وأخلاقىّ ينظر إلى الشخص البشرىّ الفرد على أنه فريد وعلى أن له الأولوية. ويُنظر إلى الفرد على أنه أكثر حقيقية وقيمة من أىّ كيانات جماعية وبالتالى على أنه معيار الحقيقة، والحرية، والأخلاق.

Individualist anarchy: لادولتية فردية: نوع من اللادولتية يشدد على السيادة والاستقلال المطلقيْن للفرد البشرىّ ضد كل أشكال السلطة السياسية والأخلاقية الخارجية.

Industrialism: صناعوية: تشير عند الكتاب الإيكولوچيِّين إلى التزام بالإيمان بأن حاجات الإنسان لا يمكن تلبيتها إلا عن طريق عملية توسُّع دائم لعمليات الإنتاج والاستهلاك.

Inerrancy: عصمة/معصومية: تشير إلى التحرر من كل خطأ.

Integral nationalism: قومية تمامية: عقيدة ترتبط ارتباطا وثيقا بالفاشية الأوروبية، والاشتراكية القومية، والحق السلطوىّ. شددتْ على الخصائص الفريدة، العرْقية أحيانا، لأمة محددة والحاجة إلى المحافظة على والدفاع عن ذلك الطابع الفريد ضد أىّ هجرة أو ذوبان لنقاء الأمة. وقد ارتبطتْ فى كثير من الأحيان، فى القرن العشرين، بفهم للقومية يتصف بالعدوانية، ورُهاب الأجانب، واللاعقلانية.

Intrinsic value: قيمة جوهرية: تشير إلى القيمة الداخلية لشيء بصورة مستقلّة عن طريقة تقييمها، أو عدم تقييمها، من جانب الممثلين البشر.

Jacobinism: يعقوبية: مستمدّة من النادى اليعقوبيّ **Jacobin**، الذى أنشئ أثناء الثورة الفرنسية. وكانت اليعقوبية **Jacobinism** تدلّ على وجهات نظر الزعماء الأساسيّين للحركة والحكومة الثوريتيْن التى سيطرت على فرنسا من **1793** وافتتحتْ عهد الإرهاب.

Kyoto protocol: بروتوكول كيوتو: اتفاقية عالمية ترمى إلى خفض الانبعاثات الدولية من مسبّبات الاحتباس الحرارىّ.

Laissez-faire: حرية التجارة: تعبير فرنسىّ يعنى "دعه يعمل" [اُتْرُكْهُ وشأنه" **Leaving alone**]؛ يُستعمل فى الغالب فيما يتعلق بالاقتصاد السياسىّ حيث تترك حكومةٌ السوقَ الحرة تزدهر دون أىّ تنظيم حكومىّ.

Lebensphilosophie: فلسفة حيوية: تعبير ألمانىّ يقابل **vitalist philosophy** (فلسفة حيوية)، أكدتْ أن الحياة لا يمكن تفسيرها ببساطة بمبادئ علمية مادية أو طبيعية؛ بل يحتاج تفسيرها إلى شيء غير-مادىّ، قوة غير-طبيعية. وترتبط الحيوية بجوانبَ للحركة الرومانتيكية الألمانية وفلاسفة لاحقين مثل **هانس دريش Hans Driesch** و **إنرى برجسون Henri Bergson**

Liberal conservatism: محافظة ليبرالية: تؤمن بالسوق الحرة ويجب أنْ تأخذ مطالبها الاقتصادية الأولوية على الضرورات السياسية. وتميل بالتالى إلى معارضة محافظة "أمة واحدة" أبوية. وتوجد تماثلات قوية بين الليبرالية الكلاسيكية والمحافظة الليبرالية: أعنى، التزاما بالفردية، وإيمانا بالحرية السلبية، وسوقا حرة ضئيلة التنظيم الحكومىّ فقط، وحدًّا أدنى من دولة القانون. والواقع أن محافظين كثيرين فى ثمانينيات القرن العشرين أعادوا الروح إلى الليبراليّين الكلاسيكيّين فى كل شيء باستثناء التسمية. غير أن المحافظة الليبرالية كانت لها فى كثير من

الأحيان أجندة اجتماعية أقوى من الليبراليِّين الكلاسيكيِّين، أعنى أنهم اعتقدوا أنه كانت هناك قطاعات بعينها من الحياة الاجتماعية لا يجب أنْ تكون خاضعة لقوى السوق، وربما (فى حالة الأسرة، والنشاط الجنسىّ، والصحة، والتعليم)، كان يجب تنظيم هذه القطاعات حكوميا دائما أو كحد أدنى حمايتها من جانب الدولة.

Liberal feminism: نسوية ليبرالية: تحدد هوية الدولة الليبرالية (الكلاسيكية أو الاجتماعية) والنظام القانونى كوسيلة لتحقيق الأهداف النسوية. ويتمثل الاختلاف الرئيسىّ عن ليبرالية التيار السائد فى اعتبارها أن من الضرورى جعل مفاهيم المساواة، والعدالة، والحقوق، والحرية حساسة كليا للنوع (الأنثى أو الذكر) وبالتالى توسيعها لتُدْمِج النساء بالكامل. ويمكن تحقيق هذا عن طريق عمليات قانونية ودستورية راسخة.

Liberal nationalism: قومية ليبرالية: عنصر مهمّ من عناصر الأيديولوجيا القومية وهى تؤكد أنه يمكن النظر إلى القيَم الليبرالية على أنها مجسَّدة فى بنية قومية. وبالتالى يجب أنْ تكون لكل قومية دولتها المقرِّرة لمصيرها، غير أنها يجب أنْ تكون دولة تُجسِّد الحكم الدستورىّ، وديمقراطية، وحقوق، وحريات الفرد. وبالتالى فإن كون الشخص قوميا يمكن أنْ يكون أيضا إبداء كل ما يمكن توقعه من ليبرالىّ.

Libertarianism: تحرُّرية: خليط من المذاهب يجسد عناصر من كلٍّ من غياب أىّ حكومة والليبرالية ويدافع إلى حد كبير عن الأهمية العليا للفردية، والحرية والحقوق الفردية، والحد الأدنى تماما من الحكومة.

Literalism: حَرْفية: تفسير الأقوال بمعنى بسيط أو حَرْفِىّ.

Logocentrism: مركزية الكلمة: ترتبط إلى حد كبير بالإنتاج بعد-الحداثىّ لـ **جاك ديريدا Jacques Derrida**؛ وهى تؤكد على أن الفكر الغربىّ كان مركَّزا

بصورة خاطئة على مجموعة من الحقائق الأساسية العامة الثابتة تقــع خــارج، أو على سطح، النصوص والحاجات التى ينبغي اكتشافها عبر شكل ما من الميتافيزيقا. غير أنه، فى نظر **ديريدا**، يبقى المعنى فى العلامات اللغوية ولا يصل مطلقا إلــى أىّ موضوع خارجىّ .

Market socialism: اشتراكية السوق: عقيدة أيديولوچية تطــورتْ فــى ثمانينيات القرن العشرين، مع أن البعض يرون أن أصلها يمتد عائــدا حتــى إلــى **ماركس**. وهى تقرر أن الأسواق الحرة يمكن فصلها عن الرأسمالية ثم اســتخدامها للمواصلة والتعزيز (ضمن مبادئ موجّهة للتخطيط الإرشادىّ) لغايات اشــتراكية، مثل المساواة، والحرية، والعدالة الاجتماعية، والرفاهية.

Marxist feminism: نسوية ماركسية: تنويعة مــن النــسوية أكــدتْ أن الاضطهاد البطريركىّ والاستغلال الذكورىّ للنساء راسخا الجذور إلى حد كبير فى النظام الاقتصادىّ لرأسمالية السوق الحرة. وستؤدّى نهاية الرأسمالية إلــى نهايــة البطريركية وبالتالى إلى انتهاء اضطهاد النساء.

Materialism: ماديــة: عقيدة فلسفية تطابق بين الواقع والمادة وبذلك تميل إلى إنكار الدور اللا-مادىّ للعقل، والفاعلية البشرية، وأىّ عوامل دينية.

Mercantilism: ميركانتيلية: مفهوم للاقتصاد الــسياسىّ يتعلــق بــصفة رئيسية بدعم الصناعة والإنتاج المحليين بالتعريفات، والإعانات، وتنظيم الإنتــاج. تطورتْ فى البداية فى أوج ازدهار الدول السلالية المركزية (اُنظــرْ **Economic nationalism**)

Metaphisics: ميتافيزيقا: حَرْفيًّا ما يأتى قبل الفيزياء أو الطبيعــة. كــان يُنظر إليها كلاسيكيًّا على أنها العلم الأول أو الفلسفة الأولى؛ ويُنظر إليها بوجه عام

على أنها تهتمّ بالمفاهيم والافتراضات الأكثر أساسية التـــي نكوّنهـــا عـــن العـــالم: الوجود، أو الواقع، أو الجوهر، أو السبب.

Modernization: تحديث: يتساوى فى كثير مـــن الأحيـــان مـــع التقـــدم الاجتماعىّ، والسياسىّ، والاقتصادىّ لمجتمعات صناعية، ومـــع نمـــو اقتـــصادات السوق والديمقراطية الليبرالية؛ ويـــدلّ أيـــضا علـــى تجزئـــة متـصاعدة للحيـــاة الاجتماعية، وتكثيف لتقسيم العمل، وتنمية وحدات إنتاج أكثر تخصُّـــصا. ويـــصير المجال العام أكثر ذرائعية وعقلانية والعالم الخاص أكثر تعبيرا وانفعالية.

Moral agency: قدرة أخلاقية: قدرة كائن على العمل بمسئولية واستقلال ويمكن أنْ نعزو إليها اللوم أو المدح.

Moral extensionism: توسعية أخلاقية: توسيع القيمة الأخلاقية إلى مـــا وراء أشخاص البشر نحو كائنات عضوية أخرى، خاصةً الحيوانات.

Multiculturalism: تعددية ثقافية: تعبير أيـــديولوچىّ فـــضفاض غيـــر نوعىّ ظهر للمرة الأولى فى أستراليا، ونيوزيلندا، وكندا، خلال ســـبعينيات القـــرن العشرين، خاصةً مع تغييرات فى قوانين الهجرة. وحدث ظهورهـــا النقـــدىّ فـــى الجدال السياسىّ الأوروبىّ العام فى تسعينيات القرن العـــشرين. وتظهـــر البادئـــة **"multi"** (تعدُّد) فى العادة فى سياق الجماعات، وليس الأفراد. وتنظـــر التعدديـــة الثقافية إلى المجتمع على أنه يتألف من جماعات، تشكلتْ كل جماعة منها بثقافتهـــا الخاصة. وتشير الثقافة بصورة فضفاضة إلـــى معتقـــدات الجماعـــة، ورموزهـــا، وقيَمها. وتوجد أشكال مختلفة من التعددية الثقافية، غير أنها تعنى بصورة تقريبيـــة أنه يجب منح الاحترام الأساسىّ لكل الثقافات المختلفة التى تشكل المجتمـــع، وفـــى بعض الحالات حقوقا، وحريات، وحتى قوانين خاصة.

Mutualist anarchy: لادولتية تبادلية: وتُسمَّى أحيانـــا **guaranteeism** **(تكافلية):** شكل من أشكال اللادولتية تقوم على فكرة أن التنظيم الاقتصاديّ ســوف يحلّ فى نهاية المطاف محل التنظيم السياسيّ. ودون أيّ هيكل حكوميّ، ســيرتبط الأفراد ببعضهم البعض عن طريق العقود الاقتصادية، التى يدعمها ويضمنها البنك الائتمانيّ المشترك. وسوف يظل الأفراد يملكون ملكياتهم الخاصة، غير أنــه لــن يكون من الممكن أبدا استعمالها من أجل السلطة أو استغلال الآخرين.

National socialism: اشتراكية قومية: أيديولوجيامُفَكَّكة داخليا إلى حــد ما، ترتبط بصورة رئيسية بمعتقدات الاشتراكيِّين القوميِّين أو الحزب النــازىّ فــى ألمانيا فى ثلاثينيات القرن العشرين. وقد جسدتْ مجموعة من المعتقدات، لبعــضها انتماءات إلى أفكار مستمدة من القومية، والمحافظة، والاشتراكية. وتبــرز ثيمــات خاصة: أولا، الإيمان بالدولة الكلية التى تسيطر على كل مجــال الحيــاة؛ ثانيــا، إحساس قوىّ بصورة ساحقة بأهمية الجماعة القومية، باعتبارها تأتى قبــل حقــوق وحريات الفرد؛ ثالثا، إحساس بأنه ينبغى تمييز الجماعة القومية من خلال معــايير عرقية بيولوجيًّا؛ رابعا، واجب إلزاميّ بصوْن النقاء العرقىّ، مهما كان الثمن، مــن التسلل أو الإفساد؛ وأخيرا، احتقار للسياسات البرلمانية الليبراليةالديمقراطية، وكذلك للماركسية.

Natural rights: حقوق طبيعية: دعاوى أو حريات تُعْزَى إلى الفــاعلين البشر، يُنظر إليها على أنها جوهرية وطبيعية بطريقة ما. ولهذا فإنه لا يُنظر إليهــا على أنها نتيجة لبراعة أو ابتكار البشر؛ إنها، بالأحرى، وقائع معيارية سحيقة القدم ينبغى على البشر والدول الاعتراف بها.

Neo-liberalism: نيو-ليبرالية: طبعة جــرى إحياؤهــا مــن الليبراليــة الكلاسيكية، تُسمَّى أحيانا الليبرالية الاقتصادية أو النيو-كلاسيكية. ولهــا إنتمــاءات فكرية وثيقة إلى التحررية. ومنذ ثمانينيات القرن العشرين وإلى الآن، تغلغلتْ هذه

الأيديولوجيا في قدر هائل من المجادلات السياسية، على نطاق عالميّ. ويبدو، على سبيل المثال، أنها تمثل الأيديولوجيا السائدة لصندوق النقد الدوليّ والبنك الدوليّ. وهي تشتمل على عدد من الخلافات المذهبية، غير أن العقيدة الأساسية تتمثل في تمييز نظام رأسماليّة السوق الحرة غير المنظمة حكوميًا باعتباره الأساس الحاسم لكل تخصيص فعال للموارد. وهي فردية للغاية، وحذرة بصفة جوهرية إزاء كل دولة جماعية أو نشاط نقابيّ عماليّ، وتضيق بعمق بكل أشكال سياسة الرفاهية التي ترتكز على الدولة.

New Right: اليمين الجديد: اسم جمع غير دقيق ومثير للجدل في آن معا؛ يُستعمل على نطاق واسع للدلالة على مجموعة مترابطة من المنظورات الأيديولوجية التي سيطرتْ على اليمين المحافظ، في البداية، في ثمانينيات وأوائل تسعينيات القرن العشرين، في عدد من الدول المتقدمة. وبدمجه لدائرة واسعة من المكونات الأيديولوجية، وغير المتناسبة في كثير من الأحيان، بما في ذلك، على سبيل المثال، اللادولتيّين الرأسماليّين والتراثيّين الجُدُد. وكانت النيو-ليبرالية أشهر مكوّن من مكونات اليمين الجديد.

Nihilism: عدمية: مشتقة من اللفظة اللاتينية **nihil** التي تعني لا شيء؛ وفي التعابير الأيديولوجية يجري في كثير من الأحيان ربطها بشكل من الاعتقاد اللّادولتيّ رفض كل أشكال الحياة الاجتماعية واستخدام الإرهاب وأقصى العنف كتكتيك أساسيّ.

Normative: معياريّ: متعلق بمقاييس ومعايير الصواب الأخلاقيّ أو بما هو صواب.

Objectivity: موضوعية: تعبير معقد يدلّ (بصورة عريضة جدا) على أن حُكمًا أو واقعا صحيحا يجب أن يكون مستقلا عن التقييم الشخصيّ أو الذاتيّ.

Ontology: أُنْطُولوچيا، علم الوجود: بُعْد الميتافيزيقا المتعلق بدراسة الوجود أو الكينونة.

Pantheism: وحدة الوجود: فكرة أن البشر والطبيعة تجليات لـ (أو مشمولة داخل) مفهوم الله أو شكل ما من مبدأ روحىّ. وفى كثير من الأحيان يُنظر إلى فلسفة **إسپينوزا Spinoza** على أنها مثال كلاسيكىّ لوحدة الوجود.

Paradigm: إطار معرفىّ: طريقة مسيطرة شاملة لإدراك العالم تحدد طريقة تفسيرنا وتحليلنا للواقع.

Paternalism: أبوية: فكرة أن شخصا أو حكومة يتحمل المسئولية عن آخرين (مثلا، المواطنين) ويحمى مصلحتهم بطريقة أبوية؛ وهى لا تفسح بالتالى مجالا للاستقلال الذاتىّ أو للنشاط المستقل.

Paternalistic conservatism: محافظة أبوية: فى الأصل مفهوم للمحافظة فى القرن العشرين، ويجرى ربطها فى كثير من الأحيان بمفهوم "الأمة الواحدة" عند **بنچامين دزرائيلى Benjamin Disraeli**. وقد نظرتْ إلى القيادة السياسية وأعمال الدولة (فى مجالات مثل الصحة، أو التعليم، أو التوظيف، أو الضمان الاجتماعىّ) بطريقة أكثر إيجابية وتفاؤلا بكثير، باعتبار أنها تجسد واجبات الخير العميقة الجذور (للمجموعات القيادية) من أجل تأمين الإنصاف، والعدل، والفرصة لكل المواطنين. ولهذا كان تشديدها الرئيسىّ على توفير سلطة وقيادة حازمتين، من أجل الخير المشترك للأمة بكاملها. ورغم أنها پراجماتية، إلى حد ما، ظلت السياسة والأمة الموحَّدة تتمتعان بالأولوية على العوامل الاقتصادية.

Patriarchy: پطريركية: نظام سياسىّ يقوم بصورة صريحة أو ضمنية بمحاباة الرجال أو نوع الذكور.

Philosophes: الفلاسفة: تدلّ على مجموعة من الفلاسفة أثناء التنوير الفرنسىّ.

Pluralism: تعددية: هى، بالمعنى الأخلاقىّ أو السياسىّ الأعمّ، الإقرار بالاختلاف والتنوع داخل المجتمعات. ويمكن أنْ يكون هذا التنوع فيما يتعلق بالمعرفة، والأخلاق، والثقافة، والإثنيات، والدين، وغير ذلك. وهى تدل عادة فى التعابير السياسية على مجتمع يُدْمِج مجموعات، أو ثقافات، أو حتى آراء وأنماط حياة مختلفة.

Pluralist socialism: اشتراكية تعددية: تتمثل القضية الأساسية للاشتراكية التعددية فى أن الدولة المركزية ذات السيادة ليست الوسيلة لإدخال أو مواصلة الاشتراكية الحقيقية. ذلك أن الاشتراكية يمكن أنْ تحدث وتتعزز عبر الجمعيات الذاتية التنظيم للشعب العامل، الذى سيستولى على ويدير كل المؤسسات (التى كانت تديرها الدولة سابقا) والمعنية بالصحة، والتوظيف، والرفاهية، والتأمين، والتعليم، وغير ذلك. والمساواة لا يمكن تحقيقها من خلال الدولة؛ فهى تنبع بالأحرى من جمعيات العمال لتقرير المصير والتنظيم الذاتىّ. ولهذه الأيديولوچيا إنتماءات فكرية وثيقة مع النقابية الثورية (السينديكالية)، واللادولتية النقابية، واللادولتية الشيوعية، و، فى بعض النقاط، الإيكولوچيا.

Postmodern feminism: نسوية ما بعد حداثية: مستمدة من التأثير النظرىّ الأعمّ لما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، حيث يمثل **ديريدا** و **فوكوFoucault** المؤثريْن النظرييْن الأساسييْن. وهى مكوّن مهمّ، وإنْ كان مراوغا، من مكوّنات النسوية، نشأتْ فى ثمانينيات القرن العشرين وما تزال تتغلغل بنشاط فى قطاعات من الحركة فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين. والتركيز الأساسىّ على اللغة والطريقة التى تُشَكِّل بها حقائق سياسية. وبالتالى يُنظر إلى الاضطهاد، والبطريركية، وتفسير النوع، على أنها راسخة الجذور فى اللغة. والمهمة الأساسية للنسوىّ هى إذن تفكيك لغة (ونصوص) المجتمع المعاصر فى سبيل كشف الثيمات البطريركية والاضطهادية التى تشكل أساسها.

Postmodernism: ما بعد الحداثة: رد فعل نقدىّ على كل من البنيوية والحداثة، وهى تحاول أنْ تقوّض وأنْ تُلغى نقديا الافتراضات الإپيستيمولوچية الرئيسية لهاتين الحركتين الأخيرتين. وقد نشأتْ فى البداية فى أوائل سبعينيات القرن العشرين وآتت ثمارها عند كتاب مثل **ديريدا** (مع التفكيك) **وفوكو** (مع الچينيولوچيا).

Poststructuralism: ما بعد البنيوية: اسم عام يشمل مجموعة من ردود الفعل النقدية على البنيوية فى الفلسفة القارّية (الأوروپية)، وتتداخل هذه النظرية مع ما بعد الحداثة. ويُنظر إلى اللغة على أنها حاسمة للواقع، وحتى للذات الإنسانية. ومع هذا فإنه لا يوجد شيء خارج سياق اللغة.

Radical feminism: نسوية راديكالية: مدرسة من مدارس النسوية تتضاءل منذ أواخر تسعينيات القرن العشرين. ويشمل تعبير **radical** (راديكالىّ) عددا من المواقف المختلفة للغاية؛ غير أن طابعها المميز كان يتمثل فى البداية فى عدائها اللاذع للماركسية واليسار الجديد وكذلك التشديد الأيديولوجىّ على العوامل البيولوچية والسيكولوچية التى تشكل أساس البطريركية واضطهاد النساء. وكانت مقترحاتها تميل إلى أنْ تكون متنوعة تماما، حيث امتدّتْ من الخنوثة، مرورا بتفوُّق الأنثى، إلى الليسبية **lesbianism** السياسية.

Rationalism: عقلانية: نظرية تزعم أنها تقوم على مبادئ عقلية.

Rechtstaat: دولة/سيادة القانون: دولة يحكمها القانون أو سيادة القانون؛ وبكلمات أخرى دولة دستورية.

Reformation: حركة الإصلاح الدينىّ (البروتستانتية): مجموعة من الحركات فى القرن السادس عشر قامت، باختصار، بالانتقاد والاحتجاج **protest** (ومن هنا **protestant** [پروتستانتىّ])، وأخيرا انفصلتْ عن الكنيسة الكاثوليكية

الرسمية على أُسُس مذهبية صريحة. وقد قاد الانشقاق بين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية إلى تغيرات سياسية، وفلسفية، وثقافية، هائلة عبر أوروبا.

Reformism: إصلاحية: إيمان بالتغيير البطيء، والتدريجيّ، والمعتدل، شيئا فشيئا.

Reformist state socialism: اشتراكية الدولة الإصلاحية: يُنظر إليها أحيانا على أنها اشتراكية ديمقراطية، أو اشتراكية تحريفية، أو حتى ديمقراطية اجتماعية. وهى متحالفة أيضا تحالفا وثيقا للغاية مع التراث الليبرالىّ الاجتماعىّ. والتعبير مستخدم ليشمل مجموعة من المذاهب المتمايزة هامشيا. وقامت بصفة أساسية بمطابقة إنجاز أهداف اشتراكية، مثل مزيد من المساواة، والعدالة الاجتماعية، والتنظيم الفعال للسوق، والحقوق الاجتماعية للمواطنة، مع أعمال حزب اجتماعىّ إصلاحىّ (وليس ثورىّ). ومن شأن هذا الحزب أنْ يحصل على السلطة عبر الديمقراطية التمثيلية، ثم أنْ يستخدم عملية القانون القائمة لتحقيق الأهداف الاشتراكية. وإلى حد كبير، شكَّل هذا التصوُّر للاشتراكية، فى دول مثل بريطانيا والسويد، ما صار يُعرف بإجماع ما بعد ١٩٤٥. وقد سيطرتْ على المناقشة الأيديولوجية والسياسية حتى سبعينيات القرن العشرين، عندما تحدَّاها بنجاح ما يشار إليه الآن على أنه إجماع أيديولوجىّ نيو–ليبرالىّ.

Relativism: نسبية: تعبير فلسفىّ تطور فى القرن التاسع عشر، وهو يشمل مجموعة واسعة من النظريات. ويميل بصورة عريضة إلى إنكار مفاهيم الحقيقة العامة أو الواقع ويعتقد بالعكس، على سبيل المثال، أن الحقيقة نسبية إزاء ظروف معينة، وشروط تاريخية، وسياقات سوسيولوجية أو لغوية.

Religion: دين، ديانة: اللفظة مشتقة من الكلمة اللاتينية **religare**، التى تعنى"يربط بسرعة"، أو "يربط"، أو، توسيعا، "يتعهد بالتزام". وهو يعنى بالمعنى الأكثر عمومية أنه يجب النظر إلى العالم المرئىّ على أنه جزء من شيء ما أكثر

دلالة – شكل ما من عالم روحيّ لا يُرَى يضيف معنًى وغاية للعالم المرئيّ. وهدف الدين هو بطريقة ما عقد صلة بين العالمين المرئيّ وغير المرئيّ. كما تحتوى الأديان على مجموعات عقيدة (ونصوص) تهدف إلى تصنيف القواعد والواجبات الإلزامية المتصلة بهذا البُعْد الروحيّ. كما تؤدى العقائد الأساسية فى كثير من الأحيان إلى نشأة مجموعات من المبادئ الأخلاقية والسياسية فى الواقع. وللأديان فى كثير من الأحيان بُعْد اجتماعيّ: أىْ أن لها جوانب مؤسسية وتنظيمية.

Revisionism: تحريفية، مراجعة: بالمعنى الدقيق تشير إلى محاولة مراجعة موقف مقبول من قَبْل. وهى تميل فى التعابير الأيديولوچية إلى أنْ تشير إلى اشتراكيِّين، مثل **إدوارد بيرنشتاين Eduard Bernstein**، حاولوا مراجعة الماركسية الأرثوذكسية.

Romantic conservatism: محافظة رومانتيكية: نوع من التفكير المحافظ، وكانت تُجَسِّد نوستالچيا عميقة إلى ماضٍ شبه إقطاعىّ أكثر ريفية؛ وفى كثير من الأحيان جنبا إلى جنب مع رؤية يوتوپية جيدة الإعداد للغاية تتعلق بمجتمع ريفىّ مُستعاد، يكون أبسط، مُجَسِّدًا هيراركية طبيعية للسلطة، وفى كثير من الأحيان دينية، ومُشبعًا بمشاعرٍ مشاعيّة وتراثيّة. وكانت معتقداتهم تميل إلى أنْ تكون معادية للصناعة ومرتابة إزاء الاقتصاد السياسىّ الليبرالىّ. وعلى خلاف التراثيِّين كانوا يميلون إلى أنْ يكون لهم تصوُّر أكثر إيجابية عن العقل البشرىّ، رغم أنه كان مفهوما بمعنًى أكثر تأملية.

Romanticism: رومانتيكية: حركة فكرية واسعة النطاق فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى الفلسفة، والفنون البصرية، والأدب، والموسيقى، والشعر، والسياسة. ومن النواحى الأكثر عمومية، كانت مفعمة بالشك نحو المُثُل العليا لعقلانية التنوير؛ وكانت تشدد بقوة على الجوانب التعبيرية، والحدسية، والخيالية، والعاطفية، وفى كثير من الأحيان اللاعقلانية للبشرية. وكان يجرى ربطها فى العادة بفهم بعينه بالإبداع البشرىّ. وفى السياسة كان لها مظهر رجعىّ

ومحافظ ينظر إلى الوراء بحنين نحو المجتمع الإقطاعىّ والقروسطىّ، مشدّدا على فكرة مجتمع عضوىّ أو طبيعىّ يرتكز على التراث، ويقوم على التقاليد القديمة. كما كانت لها صلات بالتعبيرات المبكرة للقومية. ومن ناحية أخرى، كانت هناك خيوط أخرى من الرومانتيكية السياسية أكثر راديكالية، حيث كانت تعارض تدمير الفرد من جانب الدول والأمم. وفى هذا السياق كان هناك أيضا مظهر مفرط الفردية للرومانتيكية.

Secularization: **عَلْمَنَة**: تُفْهَم العَلْمَنَة بوجه عام على أنها تُشير إلى تراجُع المعايير الدينية فى تفسير الوجود البشرىّ. وهى لا تعنى، مع هذا، بالضرورة رفْض الدين.

Self-determination: **تقرير المصير**: هذا المفهوم حديث العهد جدا، حيث يرجع إلى أوائل القرن العشرين. وقد تجسد فى وقت لاحق فى توثيق حقوق الإنسان. ويدل سياسيا على أن لدولة أمة (أو شعب) حق فى الاستقلال والمحافظة على قانونها الخاص، وسلامتها السياسية، ولغتها، وثقافتها؛ وعلى أن لها حق فى صُنْع سياستها الخاصة دون تدخل خارجىّ؛ وللشعوب حق فى النضال فى سبيل مثل هذه الدولة؛ وعلى الدول الأخرى واجب عدم التدخل فى هذه العملية.

Sentientism: **الإحساسية**: تقوم على القيمة الأخلاقية للقدرة على المعاناة(١)

Social Darwinism: **داروينية اجتماعية**: مذهب سياسىّ وفلسفىّ يربط المذهب التطورىّ للانتخاب الطبيعىّ (وفكرة البقاء للأصلح فى الطبيعة) بالحياة الاجتماعية والسياسية للأمم.

---

(١) فلسفة الحقوق الأخلاقية لكل الكائنات ذات الإحساس من بشر وحيوان – المترجم.

Social ecology: إيكولوچيا اجتماعيـــة: نظرية طوّرها فى أواخر القــرن العشرين **موراىبوكتشين**. وهى من الناحية الأساسية شــكل حــديث قــوىّ مــن اللادولتية-الإيكولوچية، تقوم على اللادولتية الشيوعية عند **بيتر كروبوتكين Peter Kropotkin**. لها بعض التداخلات مع الإيكولوچيا العميقة.

Social liberalism: ليبرالية اجتماعية: مفهوم ذو توجُّه أكثــر مجتمعيــة للِّيبرالية، وقد نشأتْ الليبرالية الاجتماعية منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر؛ وكانت ملتزمة بفهمٍ أكثر اجتماعية للفرد؛ ورؤيةٍ أكثر فاعلية وتدخليـــة لنـــشاط الدولـــة؛ ومفهومٍ مختلط للاقتصاد (يجسد كلا من الأسواق الحرة والعمل التنظيمىّ)؛ وتصوُّرٍ أكثر إيجابية للحرية البشرية فى ارتباطها بمفاهيم المواطنة والخير المشترك.

Sociology of knowledge: سوسيولوچيا (علم اجتماع) المعرفة: تحليل أكاديمىّ للعلاقة بين الفكر والسياق السوسيولوچىّ الذى ينشأ فيه. بدأت فى الأصـــل إلى حـــد كبيـــر مـــع كتابـــات **كارلمانهـــايمKarl Manheim** فـــى عـــشرينيات القرن العشرين.

State: دولة: رابطة بشريّة قادرة على تقرير مصيرها لسكان مـــواطنين، تتميز بأرض خاصة جغرافيًّا، تتمتع عليها بولاية سيادية، واحتكار للسلطة والإكراه (منظَّم بقواعد).

Steady-State Economy: اقتصاد الدولة المستقرة: اقتصاد يكون فيـــه السكان فى حالة استقرار بمعنًى مالتوسىّ؛ وتكون فيه الثروة موزعة بمزيـــد مـــن التساوى؛ ويوجد فيه استخدام واسع النطاق لمصادر الطاقة وإعادة التدوير. ويكون هناك بالتالى نضوب أبطأ كثيرا للموارد الطبيعية المحدودة. ويكون أىّ نمو مُخَطَّطا بعناية ومرتبطا بتكنولوچيات أقل ضررا.

Structuralism: بنيوية: الفكرة الأساسية للبنيوية (التى نشأتْ فى مجالات مثل اللغويات، والأنثروبولوجيا، والفلسفة) هى أن الأبنية الأساسية الخفية (فى اللغة، والمجتمع، والمعرفة) يجب اكتشافها فى سبيل كشف معانيها الحقيقية. وليس سطح أقوال الأفراد أنفسهم ما يكشف، بل بالأحرى ما يشكل بنيويا أساس تلك الأقوال.

Subjectivity: ذاتية: تدل فى مصطلحات الأنطولوجيا أو الإبيستيمولوجيا على أن الواقع معتمد على العقل الفرديّ الواعى. وتدل فى علم الأخلاق عادةً على أن القِيَم معتمدة على تقييم الفرد.

Substitutionary atonement: الفداء: مذهب مسيحيّ يؤكد أن يسوع المسيح ضحَّى بحياته عن قصد ومات للتكفير عن خطايا البشرية. ويتمّ تصوير هذا العمل على أنه فعِلُ حُبٍّ، أىْ، على أنه مات كبديل للبشر من أجل تأمين خلاصهم.

Sustainable development: تنمية مستدامة: زيادة حقيقية فى رفاهية الإنسان يمكن الاحتفاظ بها دون التأثير بصورة جذرية على البيئة أو دون تعريض قدرة أجيال المستقبل على تأمين حاجاتها الأساسية للخطر.

Syndicalism: سينديكالية، نقابية ثورية: تدل على شكلٍ من النقابية العمالية المعادية للرأسمالية والثورية نشأت فى بواكير القرن العشرين. كانت معادية للدولة، وملتزمة بفكرة الإضراب العام كوسيلة للعمل المباشر والإطاحة الثورية بالدولة البرجوازية، ونظرتْ إلى نقابات العمال على أنها القاعدة التنظيمية لمجتمع مستقبل (انُظرْ **Anarcho-syndicalism**).

Teleology: غائية: نظرية تصف أو تفسر أفعالا، أو مؤسسات، أو أحداثا من حيث الغايات التى تجسدها.

Theory: نظرية: مجموعة فرضيات تقدم معا تفسيرا لموضوع محدَّد.

Totalitarianism: شمولية: تعبير مستعمل فى العلم السياسىّ يدل على نمط بعينه من المجتمع (على سبيل المثال، روسيا السوفييتية أو ألمانيا النازية) حيث تقوم الدولة، التى يحكمها حزب واحد، بتنظيم كل جانب من جوانب الحياة العامة والخاصة للشعب.

Traditionalism: تراثية: اعتقاد أن الأعراف، والعادات، والتحيزات، والممارسات الراسخة لها قيمة فى حد ذاتها باعتبارها مرشدة إلى السلوك الأخلاقىّ والسياسىّ.

Traditionalist conservatism: محافظة تراثية: أهمّ مكوِّن للمحافظة؛ وقد شددتْ بصورة كبيرة على دور التقاليد، والأعراف، والمؤسسات، والمواثيق الشعبية المجرَّبة والمختبرة كأساس لأىّ سياسات، أو أخلاق، أو أبنية قانونية مهمة. وهى حذرة بعمق إزاء كل الأيديولوجيات القائمة على تصورات التنوير عن حرية وعقل الإنسان. ويُنظر إلى البشر، فى كل أنشطتهم، على أنهم كائنات تحيُّزٍ وعادة يفضلون التغيير العضوىّ البطيء ويرفعون من شأن الممارسات القائمة العريقة للحكم السلطوىّ، وليس السياسة القائمة على العقل، أو الحداثة، أو التقدم.

Traditionalist conservative nationalism: قومية محافظة تراثية: تشدد على الاستمرارية السحيقة القدم والمصير الفريد لجماعة قومية عضوية، كما يجرى التعبير عنها عبر حياتها التقليدية، والمؤسسية، والقانونية، والدينية، والاجتماعية.

Umma: أُمّة: جماعة المسلمين العالمية الواسعة.

Utopia: يوتوپيا: تعنى حرفيا "لا-مكان": رؤية مُعَدَّة عن مجتمع ممكن وأكثر كمالا.

Utopian socialism: اشتراكية يوتوپية: إحدى أقدم صور الاشتراكية تحاول أنْ تصف رؤية مُعَدَّة بتفاصيل دقيقة (تشمل الأكل، والملبس، والجنس،

والترفيه، والعمل، وهكذا إلخ.) لتنظيم الحياة الاجتماعية، التى تتوافق بأقصى دقة مع الطبيعة الحقيقية للبشرية. ويمكن أنْ يقدم مثل هذا المجتمع الشروط اللازمة لأقصى السعادة والفضيلة للإنسان. وقد عارض الاشتراكيون اليوتوبيون بهذه الرؤية المُعَدَّة ما تصوروا أنه الشقاء البشرىّ العميق لهذا العالم الفاسد لرأسمالية السوق الليبرالية والدول القومية.

Vitalism: حيوية، المذهب الحيوىّ: فلسفة تهتمّ بفكرة أن الحياة لا يمكن تفسيرها بالمبادئ العلمية المادية أو الطبيعية؛ وهى تشترط شيئا غير مادىّ؛ قوة حية غير طبيعية ما لتفسيرها (انظرْ **Lebensphilosophie**).

Volk: فولك، قَوْم: تعبير ألمانىّ يدل على كل الشعب أو الأمة. وهو يعنى فى العادة، فى الكتابات القومية، أنه يوجد تطابق عميق فى التاريخ، والميثولوچيا، واللغة، والثقافة داخل شعب. ويمكن أن يدل على أن لشعب أهمية أخلاقية وتاريخية أكبر من الأفراد الذين يتألف منهم الكل. وفى نظر الكتاب الاشتراكيّين القوميّين فى ثلاثينيات القرن العشرين كان له مغزى عِرقىّ خاص بما يعنى، على سبيل المثال، أن اليهود لم يكونوا جزءًا من الفولك/القَوْم **Volk** العِرقىّ[(١)]

(١) ترجمنا الاسم Volk إلى "قَوْم" (وبالتالى النعت Völkisch بالإضافة إلى "قَوْم" مثلا: "فكر القَوْم") لأن الكلمة الألمانية Volk تعنى أيضا الأمة أو القوْم أو العِرْق ولا تعنى فقط الناس أو الشعب؛ وهذا لتفادى الالتباس مع هذه الأسماء ونُعُوتها، ولعلّ إحلال تعبير "أُمَّتِيَّة"، النعت المشتقّ من "الأمة"، كما ينبغى أن يكون الاشتقاق، محل تعبير "القومية" ذات يوم أن يكون تفاديا لالتباس آخر (انظرْ الهامش الوارد تحت عنوان الفصل ٩: القومية) – المترجم.

المؤلف فى سطور:

بروفيسور أندرو ڤينسنت (١٩٥٠-٢٠٠٨)
Andrew Vincent

بروفيسور أسترالى سابق للنظرية السياسية بجامعة كارديف Cardiff، بريطانيا، حيث كان فيها أيضا المدير المشارك لمركز المثالية. وكان زميلا زائرا بالجامعة القومية الأسترالية، أستاذًا زائرا بالجامعة الصينية فى هونج كونج. وكان مديرا لمركز الأيديولوچيات السياسية بجامعة شيفيلد (بالاشتراك مع مركز بجامعة أكسفورد)، كما كان مديرا لرابطة الدراسات السياسية للمجموعات المتخصصة فى الأيديولوچيات السياسية والمثالية البريطانية، بالإضافة إلى مناصب أكاديمية ودبلوماسية كثيرة أخرى. ومن مؤلفاته العديدة الأخرى عن النظرية السياسية بالإضافة إلى الكتاب المترجم هنا: Modern Political Ideologies [الأيديولوچيات السياسية الحديثة]: Theories of the State[نظريات الدولة]، و Nationalism and particuliarity [القومية والخصوصية]،و The Nature of Political Theory [طبيعة النظرية السياسية].

المترجم في سطور:

خليل كلفت

كاتب ومترجم مصرى، كتب العديد من مقالات النقد الأدبى وقليلا جدا من القصص القصيرة فى النصف الثانى من الستينيات. وفى النصف الثانى من السبعينيات كتب (باسم قلم) العديد من المقالات والكتب فى مختلف مجالات السياسة المصرية والعربية والعالمية والمسألة الزراعية في مصر ومسألة القومية العربية وغيرها. يعمل منذ بداية الثمانينيات فى مجال إعداد المعاجم اللغوية، والترجمة عن الإنجليزية والفرنسية، حيث ترجم العديد من الكتب فى مجالات الأدب والنقد الأدبى والسياسة والفكر، كما نشر العديد من المقالات والدراسات السياسية والثقافية واللغوية. ومن ترجماته فى مجال الفكر السياسىّ والاقتصادىّ والفلسفى: "ألكسى دو توكفيل: النظام القديم والثورة الفرنسية"، "مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها - وجهة نظر ماركسية"، "كيف نفهم سياسات العالم الثالث، نظريات التغيير السياسىّ والتنمية"، "الأساطير والميثولوچيات السياسية"،"وثائق محكمة الشعوب الدائمة للرابطة الدولية لحقوق وتحرر الشعوب جلسة بشأن قضية أرتريا، ميلانو، إيطاليا"، "تغريب العالم: دراسة حول دلالة ومغزى وحدود تنميط العالم"، "مصير العالم الثالث"، "انهيار النموذج السوڤييتى- الأسباب والنتائج"، "حروب القرن الحادى والعشرين : مخاوف وأخطار جديدة"، "تجارة عادلة للجميع"،"تحولات عالمية عند منعطف القرن: دراسات ومقالات سياسية واجتماعية واقتصادية". وشارك فى ترجمة جماعية لمجلّديْن من مجلَّدات "جامعة كل المعارف" وشارك فى ترجمة جماعية "معجم الماركسية النقدى"، كما ترجم كتب "عالم جديد" (بالاشتراك مع على كلفت). ومن مؤلفاته: "من أجل نحو عربى جديد"، معجم تصريف الأفعال العربية، (بالاشتراك مع حسن بيومى وأحمد الشافعى)، خطوات فى النقد الأدبى،

القرن الحادى والعشرون: حلم أم كابوس؟، و(باسم قلم) العديد من المقالات والكتب فى مجالات الاقتصاد والسياسة والفكر، ومن كتبه: الإقطاع والرأسمالية الزراعية فى مصر – من عهد محمد على إلى عهد عبد الناصر [الاسم الأصلى للكتاب: تطور الرأسمالية الزراعية فى مصر قبل ١٩٥٢]، حول أسلوب الإنتاج الآسيوى. صدر له حديثا عن المجلس الأعلى للثقافة: ثورة يناير ٢٠١١: طبيعتها وآفاقها، ثورة يناير ٢٠١١: الثورة والثورة المضادة فى مصر.



يقدم هذا الكتاب مدخلا شاملا إلى الأيديولوچيات السياسية الرئيسية خلال القرنين الماضيين. فبعد استكشاف مفهوم "الأيديولوچيا" ذاتها، جرى تكريس فصول مستقلة لتفسيرات شاملة عن الليبرالية، والمحافظة، والاشتراكية، واللادولتية/الأناركية، والفاشية، والنسوية، والإيكولوچية، والقومية، والأصولية، جنبا إلى جنب مع تشديد أكبر على التأثير العالمى للأيديولوچيات. ويصور المؤلف التشابك والتفاعل المعقدين للأفكار الموجودة داخل وبين مختلف الأيديولوچيات. وبدمج واستيعاب أحدث التطورات والدراسات الأكاديمية فى هذا الحقل، يمدنا الكتاب بالمسح الأكثر شمولا للأيديولوچيات السياسية الكبرى فى العصر الحديث.

الغلاف اهداء الفنانة: حنان محفوظ